هنري لوفيفر

المادية الجدلية

ترجمة: إبراهيم فتحي



المادية الجدلية

هنري لوفيفر

- المؤلف: هنري لوفيفر
- العنوان: المادية الجدلية
- ترجمة: إبراهيم فتحي
- طبعة آفاق الأولى 2018
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ٢٠٣٤٥

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977-765 - 129 - 5

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

هنري لوفيفر

المادية الجدلية

ترجمة

إبراهيم فتحي

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

لوفيفر، هنري.

المادية الجدلية – ترجمة: إبراهيم فتحي

ط1 القاهرة – دار آفاق للنشر والتوزيع – 2018

216 ص، 20 سم.

رقم الإيداع 20345 / 2017

الترقيم الدولي 5 – 129 – 765 – 977 – 978

1 – فلسفة

2 – لوفيفر، هنري.

«ليست حياة الروح هي تلك الحياة التي تفزع في مواجهة الموت وتنأى بنفسها بعيدة عن كل فساد، ولكنها الحياة التي تتحمل حضور الموت داخل نطاقها، وتحتفظ بنفسها حية داخل نطاق الموت».

هيجل

«ظاهريات الروح»

(١)
التناقض الجدلي

يهدف المنطق الصوري إلى تحديد العمليات العقلية بمعزل عن المحتوى التجريبي، وهو لذلك لا يعني بما هو جزئي وحادث، في محتوى كل إثبات عيني. فالصورية تجد تبريرها على أساس من متطلبات الكلية. والمنطق الصوري يدرس التحولات التحليلية الخالصة، أي الاستدلالات التي لا ينشغل الفكر فيها إلا بنفسه. فالقيمة الوحيدة التي يجدها أي إثبات محدد في نظر رجل المنطق لا تعدو أن تكون مثلًا تعليميًّا... وهذه الأمثلة أو الذرائع قابلة للاستبدال. وبمجرد أن تطرح القضية، يتحرك الفكر داخل نطاق نفسه، غير ممسك إلا بالحد الأدنى من المحتوى، والفكر متأهب دائمًا لأن يتخلص من هذا المحتوى دون أن يكتسب أبدًا أي محتوى جديد، والفكر بذلك لا يخاطر إطلاقًا بأن يقع في الخطأ. فهذا الفكر الصوري لا يطيع إلا هويته الخالصة وتطابقه مع نفسه: «أ» هي «أ» وإذا كانت «أ» هي «ب» و«ب» هي «جـ» إذن «أ» هي «جـ». ويقول هيجل في (تاريخ الفلسفة الجزء الثاني ص ٤١٠): «في المنطق الصوري تبدو حركة الفكر شيئًا

منفصلًا لا شأن له بموضوع الفكر».

وحينما نصل إلى هذا الاستقلال بين المحتوى والصورة نجد أننا نستطيع إما أن نمنع الصورة من أن تنطبق على أي محتوى معين، وإما أن نسمح لها بالانطباق على كل محتوى مهما يكن، حتى وإن كان محتوى غير عقلي. ومن ناحية أخرى، فمن المتصور هنا أنه يجب أن يكون لدينا منطقان منفصلان، أحدهما مجرد، أي منطق للصورة الخالصة، والآخر عيني، أي منطق للمحتوى. على أن المنطق الصوري لا ينجح أبدًا -في واقع الأمر- في الاستغناء عن المحتوى، أنه قد ينتزع قطعة من ذلك المحتوى ويختزلها أو يجعلها «مجردة» أكثر فأكثر، لكنه لا يستطيع أبدًا أن يحرر نفسه من المحتوى تحريرًا كليًا. فالمنطق الصوري يعمل وفقًا لأحكام محددة، حتى إذا اعتبر محتواها مجرد ذريعة لتطبيق الصورة. ويوضح هيجل أن الهوية الفارغة البسيطة بشكل مطلق لا يمكن حتى مجرد صياغتها، فحينما يفترض رجل المنطق «أ» و «لا أ» وحينما يقرر أن «أ» ليست «لا أ» فإنه يتبنى صورة النفي دون أن يقدم تبريرًا لها، أي أنه بذلك يضع ما هو غير «أ»، أي يضع الاختلاف (الفصل) أو اللاهوية، بل إنه يضع حدًا ثالثًا هو «أ» التي ليست «زائد أ» أو «ناقص أ»، فالحد «لا أ» لا يوضع إلا لكي يختفي. لكن الهوية تصبح على هذا النحو نفيًا للنفي وتمايزًا داخل

نطاق العلاقة، ومن ثم تصبح المبادئ المنطقية من طراز مبدأ الهوية ومبدأ انعدام التناقض بعيدة عن أن تكون تحليلية خالصة. وفضلًا عن ذلك فبمجرد أن نطرح قضية محددة مثل «الشجرة خضراء» نكون قد طرحنا «أ» هي «ب» ولا نصبح داخل نطاق الهوية والتكرار الصوري، بل نحن ندخل هنا المحتوى أو الاختلاف (الفصل)، وبالنسبة إلى ذلك تصبح الهوية الصورية هي نفسها اختلافًا (فصلًا)[١].

ونصل من ذلك إلى أننا نجد المنطق الصوري من ناحية متعلقًا دائمًا بالمحتوى، وهو بذلك يحتفظ بدلالة عينية محددة، ومن ناحية أخرى نجده مرتبطًا دائمًا باثبات عام لذلك المحتوى، أي نجده مرتبطًا بأنطولوجيا أو بموضوع قطعي وميتافيزيقي. وكما يشير هيجل متهكمًا فإن النظريات المنطقية عن الواقعي كانت دائمًا مسرفة في رقة القلب إزاء الأشياء. فلقد انهمكت تلك النظريات في انتزاع التناقضات من الواقعي لتحملها إلى الذهن ثم تدعها هناك دون حل. وهكذا يصبح العالم الموضوعي مكونًا من وقائع نهائية منعزلة وغير قابلة للتغيير، أي من ماهيات وجواهر أو أجزاء كل منها خارجي بالنسبة إلى الأجزاء الأخرى، وتلك الماهيات هي ما هي عليه، بعد أن تطبق نظرية الهوية عليها دون تحفظ، وهذا هو كل ما يمكن قوله عنها.

---

(١) (نقد مبدأ الهوية في المنطق الكبير، الجزء الثاني ص ص ٣٢-٣٧، ٦٦-٧٧... إلخ).

وفي أكثر الأوقات ارتبط منطق الهوية بميتافيزيقا الوجود(*) فلا تعتبر الهوية صورة خالصة بل خاصية داخلية ما هوية موضوعية للوجود. فنحن نستطيع الانتقال من الهوية داخل نطاق الفكر إلى الهوية الموضوعية التي هي نمط وجود كل جوهر واقعي. فالوجود -وكل وجود- مطابق لنفسه وهو يتحدد بذلك، وتعتبر الهوية في ذلك السياق صورة ومحتوى في الوقت نفسه، أي محتواها الخاص. وهذا الجانب من الفلسفة الأرسطية (وربما كان أشد جوانبها تجريدًا وأقلها عمقًا إذا صح أن الأرسطية هي أيضًا نظرية تتناول فردية كل وجود عيني) عزلته وطورته الفلسفات اللاحقة. فحتى زمن ليبنتز انشغل العقل الغربي بمحاولة بطولية، ولكنها بلا جدوى، لاستخلاص المحتوى من الصورة، وللانتقال منطقيًّا من الوجود في الفكر إلى الوجود الفعلي أي محاولة استنباط العالم.

لذلك فإن العلاقة بين المحتوى والصورة في المنطق الصوري سيئة التحدد وقابلة للنقاش. فالمنطق الصوري يحتفظ داخله بالكثير جدًّا وبالقليل جدًّا من المحتوى. وهذا المحتوى وحيد الجانب، فهو في الواقع يستقبل ثم يفصل ويجمد ثم يحول ميتافيزيقيا. وهنا تصبح

(*) ومنطق الهوية يرتبط أحيانًا بذرية ميتافيزيقية (دو هرنج على سبيل المثال، أو بنظرية عن البنية الروحية (هوسرل) أو بأونطولوجيا الإحساس (النزعة الفيزيائية لمدرسة فيينا)، ولكنه لا يأتي أبدًا متحرر من القطعية التي تحقق جانبًا محدودًا من المحتوى.

المصادرة المنطقية الميتافيزيقية هي على وجه الدقة عين مصادرة «العقلية السحرية»: حيث ينظر إلى العلاقة بين الصورة والمحتوى رسمًا تخطيطيًّا للتطابق بهذا المعنى السحري. ولا يحقق المنطق الصوري هدفه حينما يتحول ضد المذاهب السحرية وضروب التصوف، فهو في الواقع لا يتجاوز النظريات الخاوية من الاتساق العقلي وبذلك يظل في مستواها.

وكل ذلك يترك مشكلة جوهرية مفتوحة للنقاش كما يطرح مطلبًا هو «كيف يمكن للصورة والمحتوى أن يتحدا؟» فإذا عجزت النزعة الصورية عن تحقيق ذلك ألا يجب علينا أن نعكس الترتيب، وأن نمضي من المحتوى إلى الصورة بدلًا من السير من الصورة إلى المحتوى؟

لقد ورط المنطق الصوري الفكر العقلي في سلسلة من النزاعات فأولًا هناك نزاع بين الاتساق والخصوبة، ففي القياس (حتى إذا لم يكن عقيمًا كلية) لا يكون الفكر متسقًا بشكل صارم إلا إذا حصر نفسه في تكرار الحدود ذاتها. ومن المعلوم جيدًا أن الاستقراء المتسق ليس هو الذي يمكننا من الانتقال من الوقائع إلى القوانين. فكل واقعة أي كل ما ينشئه التجريب، يدخل إلى الفكر عنصرًا جديدًا ومن ثم بلا ضرورة من وجهة نظر الصورية المنطقية، فالعلوم قد تطورت خارج المنطق

الصوري بل وحتى في معارضته، ولكن إذا كانت العلوم مثمرة فهي لم تنطلق من حقائق ضرورية، بل ولم تتبع تطورًا صارم الاتساق، فقد ظل المنطق والفلسفة خارج العلوم أو ظلًا يتبعان مسيرة العلوم لكي يقوما بتقرير المناهج العلمية النوعية ولم يقدما من جانبهما شيئًا للعلم، وفي مقابل ذلك ظلت العلوم خارج الفلسفة إما تحتها وإما فوقها، وظلت طرائق الاكتشاف العلمي لا علاقة لها بالمنطق الصارم: فالعالم يبرهن على حركة الفكر باقتحام المعرفة ولكن الفيلسوف ينتقم لنفيه بأن يضع قيمة العلم موضع تساؤل. وبذلك يتفاقم النزاع بين الاتساق الصارم والخصوبة ويؤدي إلى مشكلة المعرفة وقيمة العلم.

وثانيًا إذا كان الوجود هو ما هو عليه ولا يمكن أبدًا أن يكون شيئًا آخر وإذا كانت كل فكرة إما مطلقة الصواب وإما مطلقة الخطأ فإن التناقضات الواقعية بين التجربة والفكر «يتم تنحيتها» بعيدًا عن الفكر، وما هو متنوع ومتحرك في الأشياء والوعي يتم التخلي عنه إلى الجدل بالمعنى القديم للكلمة، أي إلى المجادلة غير المتسقة وإلى ألاعيب السفسطائي أو المجادل (المحامي) الذي يستطيع وفقًا لهواه أن يجادل مع قضية أو ضدها. فالفكر إذا تحدد أو عرف بالهوية فقد تحدد أو عرف في الوقت نفسه بالجمود، ومن ثم يتطور نزاع جديد بين بنية الفهم وبين التحرك، بين الاتساق الصارم للتفكير الواضح،

وبين الاستقطابات المختلفة والقوى المتحولة للتجربة الواقعية. وهنا يتخذ العقل مكانًا له خارج مجال الواقعي في مجال الفكر، ويصبح المنطق محط اهتمام كائن خيالي هو الفكر الخالص يبدو له الواقعي مفتقرًا إلى النقاء، وفي مقابل ذلك يجد الواقعي نفسه مرفوضًا وقد عهد به إلى ما هو لا عقلي.

وحينما شرع هيجل في مهمته الفلسفية وجد العقل، وهو الفكر في أعلى صورة محكمة، ممزقًا تمزقًا عميقًا بين هذه النزاعات الداخلية، وقد أدت الثنائية الكانطية إلى تفاقم النزاع إلى درجة غير محتملة، حين عمدت إلى فصل الشكل عن المحتوى، والفكر عن «الشيء في ذاته»، وملكة المعرفة عن موضوع المعرفة، وكان هدف هيجل أن يجد حلًّا لهذه النزاعات، وأن يعيد الامساك بكل عناصر الفكر الفلسفي في حركتها، وامتلاك كل عناصر العقل، وهي التي وصلت إليه في حالة من التفكك والتضارب.

وهذا الهدف بحد ذاته يحتضن منهج المذهب الهيجلي وفكرته المركزية: الوعي بالوحدة التي لا حد لثرائها بين الفكر والواقع، بين الصورة والمحتوى وهي وحدة ضرورية متضمنة في نزاعات الفكر الداخلية، ما دام كل نزاع هو علاقة، ولكنها علاقة يجب أن يكافح من أجلها وأن تحدد عبر تجاوز الحدود وحيدة الجانب التي اشتبكت في النزاع.

وفي الوقت الذي شهد ميلاد هيجل إلى الحياة الروحية، كانت أحداث ضخمة (الفترة الثورية والحروب القومية والفترة النابوليونية وكذلك نمو العلم والروح التاريخية واضمحلال المجتمع الإقطاعي وظهور مدنية جديدة) تطرح بإلحاح وضع كشف حساب ضخم للثقافة، ومحاولة إقامة «تركيب» يربط بين هذه العناصر المتباينة.

ففيما يتعلق بمشكلة البّحث المنهجي، كانت المشكلة التي واجهت هيجل متعددة الجوانب. ففي الحل الأول كان فن المناقشة والمجادلة يجب أن يتكامل مع التفكير الدقيق، فالمناقشة لا تصبح قاطعة يقينية ما لم يوجهها عقل واثق بنفسه كل الوثوق. ولكن المناقشة من ناحية أخرى حرة وحية تتحرك في غمار قضايا وحدود متباينة متحركة بل ومتناقضة، بل إن هناك جانبًا حسنًا في تلك النزعة الشكية التي تؤدي إليها المجادلات التي لا تنتهي، ذلك أنها توضح أنه «في أية قضية، حينما يعزل المرء جانبها التأملي، فإنه يتضح بالضرورة أن المفهومات إما أنه قد تجاوزها وإما قد ارتبطت معًا بحيث يناقض كل منها الآخر»[١]، فالنزعة الشكية مفيدة حينما تدخل عنصر النفي إلى الفكر. فهي «تذيب» التمثلات المحدودة المتناقضة التي يميل الفهم (ولديه المقدرة الجوهرية على وضع أي إثبات) إلى وضعها

---

(١) (الكتابات الأولى ص ١٧٥).

بوصفها مطلقات، وذلك بأن تجعل التمثلات يصطدم كل منها بالآخر. إن الفهم يفترض في نفسه الإطلاق بينما هو لا يعدو أن يكون مقدرة محدودة مؤقتة بل ويمكن القول بأنها انتقالية، «وهي» بذلك منغمسة في نقائضها، فالنزعة الشكية الملائمة تنتقد النزعة القطعية السائدة وتدمرها.

وثمة في كل مناقشة حية جانب من الصواب في كل فكرة. فليس هناك شيء صحيح كلية أو دون منازعة كما أنه ليس هناك شيء مطلق الخطأ أو السخف، وحينما يعقد الفكر المقارنة بين القضايا، فهو بذلك يبحث تلقائيًّا عن وحدة على مستوى أعلى، فكل قضية خاطئة فيما تثبته بشكل مطلق ولكنها على صواب فيما تنفيه بشكل نسبي (نقدها وطيد الأركان للقضايا الأخرى) وخاطئة فيما تنفيه بشكل مطلق (قطعيتها).

ولكن مثل ذلك الجدل لابد من اقتلاع جذوره بعيدًا عن السفسطة، فالسفسطة تميل، انطلاقًا من الغرور الخالص، إلى أن تهدم ما هو صواب وقائم على أسس راسخة، ولا تفضي إلى أية نتيجة ما عدا بطلان الموضوع الذي يخضع للمناقشة الجدلية[١]. إن السفسطة تقبل مسلمات لا تنهض على أساس، وتتأرجح بين الوجود والعدم، بين الصواب والخطأ، حينما يؤخذ كل طرف بمعزل عن الآخر. «ونحن

---

(١) (علم المنطق، الكتاب الثالث ص ٤٣. وانظر أيضًا ص ١٠٨ وما بعدها).

نطلق اسم الجدل على تلك الحركة العليا للعقل التي فيها تتحول كل المظاهر مطلقة الانفصال، إلى بعضها، والتي فيها يتم تجاوز المسلمات»[1]. وبمجرد أن يعاود الجدل الارتباط، على أساس من وعي محدد، بحركة الفكر فإنه يكتسب معنى جديدًا أعلى مستوى. إنه يصبح تكنيكًا وفنًّا وعلمًا: فهو تكنيك للمناقشة منضبط وموجه من داخله تجاه اتساق عقلي، وفّن لتحليل الجوانب والعلاقات المتعددة للكلمات والأشياء دون أن يفقد ماهيتها، وعلم يطلق سراح كل ما هو صواب في كل الأفكار المتناقضة التي يتأرجح الفهم المشترك[*] بينها.

وبعد ذلك أخذ هيجل على عاتقه أن ينقذ المنطق، أي الصورة المحددة التي عن طريقها يحتوي الفكر شيئًا صلبًا. ولكي يحقق ذلك كان عليه أن يكتشف الرابطة بين الصورة وبين واقع متغير متنوع ووفقًا لذلك كان عليه أن يحدث تحولًا في صورة المنطق التقليدي. ولم يكن في حاجة إلى أن يجعل نقطة انطلاقه من تلك الصورة بل من المحتوى، هذا «المحتوى الثري» الذي بلغ درجة كبيرة من التنوع والتناقض، ولكنه كان في الوقت نفسه ميدانًا للنشاط الإنساني عبر آلاف السنين.

---

(١) (علم الارتباط، الكتاب الأول ص ١٠٨).

(*) Common Sense.

وكان الهدف قابلًا للتحقق، فهذا المحتوى «هو أصلًا فكر، فكر كلي» لأنه يجمع الوعي والمعرفة معًا. وصورة المنطق جزء منه، وفي الواقع فهي ذلك العنصر من المحتوى الذي حظى بأكمل قدر من التطور.

لذلك نجد في فلسفة هيجل أن العقل الإنساني يأخذ على عاتقه أن يعيد الإمساك بكل «نواتجه الموضوعية» في كل الميادين: الفن والدين والحياة الاجتماعية والعلم والتاريخ[1]. إنه يهدف إلى أن يرفعها جميعًا إلى أكثر صورها وعيًا، صورة المفهوم، بتجاوز كل شيء يقسم المحتوى ويبعثره، أو يجعله خارجيًّا بالنسبة إلى الفكر العقلي. فهذا المحتوى معطى ويتركب فعلًا من تمثلات متعددة: رغبات وأشياء محسوسة وانطباعات وحدوس، من الطبيعة والتجربة الإنسانية ويجب بعد ذلك أن تستخلص التصورات **notions** «المغمورة» في تلك «المادة الخام». لقد كان المحتوى جوهريًّا ولكنه ماثل خارج الفكر بينما ظل الفكر المتسق فارغًا بلا حركة، إننا يجب -كما تقول ظاهريات الروح «أن نمزق الحجاب ونلقيه بعيدًا عن الحياة الجوهرية»، وأن نرفع تلك الحياة إلى أعلى درجات العقلانية.

ولتحقيق ذلك يجب أن نعرف العقل بحركة الفكر التي تتحدى ضروب الإثبات الجزئية والمحتويات المحدودة وتزعزعها وتذيبها

---

(١) (موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٥٧٢).

وتلك الحركة تنتقل من حد إلى حد آخر وتتجه نحو استيعابهما معًا، وهكذا لا يعود الجدل، وهو العلاقة المباشرة بين الفكر ومحتواه المتنوع المتغير، قائمًا خارج المنطق بل يتكامل معه، وهو يحول المنطق بواسطة تحويله لنفسه، ويصبح بذلك حياة الفكر وحركته الداخلية، الصورة والمحتوى معًا. وتقول مقدمة المنطق الكبير «إن الفهم يحدد ويثابر على تحديداته أما العقل فجدلي لأنه يذيب تحديدات الفهم، وهو إيجابي لأنه الكلي ويضم داخله الجزئي». وهكذا ترفع الهيجلية نفسها إلى أعلى وعي، إلى وحدة الفهم الاستدلالي والعقل التأملي (النظري)، إلى العقل المتفهم والفهم العقلي.

إذن ليس هناك موضوع لا يمكن أن نجد داخله تناقضًا أي لا نجد داخله تحديدين ضروريين متضادين، «إن موضوعًا دون تناقضات ليس إلا تجريدًا خالصًا يقوم به الفهم، فيؤكد واحدًا من هذه التحديدات بتلك الدرجة من العنف ويخفي بعيدًا عن الوعي التحديد المضاد الذي يحتوي التحديد الأول»[1]. وبهذه الطريقة فإن لحظة النفي التي كانت تعزلها السفسطة ونزعة الشك والشكل القديم للجدل، لتحولها ضد الفكر المنطقي، أصبحت تجد مكانها ووظيفتها إنها تعبر عن حركة المحتوى، «الروح الباطنة للمحتوى»، التي تتجاوز نفسها، فليس أي

---

(١) (الموسوعة فقرة ٨٩).

عنصر من عناصرها مكتفيًا بذاته أو قادرًا على أن يظل مغلقًا داخل ذاته.

ويقول هيجل[1]: «إن السلبي هو إيجابي بدرجة متساوية، فأي شيء يواجهه التناقض لا يختزل إلى صفر، إلى عدم مجرد، بل يتحول من ناحية جوهرية إلى نفي محتواه الجزئي، وبعبارة أخرى فإن مثل هذا النفي ليس نفيًا تامًّا، بل نفي الشيء المحدد الذي يسير في طريق التحلل، وهو لذلك نفي محدد، لذلك فنتيجة هذا النفي المحدد تستبقي محتوى، وتلك النتيجة مفهوم جديد ولكنه أعلى، وأكثر ثراء من المفهوم السابق، فقد أثراه نفيه أو بعبارة أخرى أثراه التضاد. فهو يحتوي الآخر ولكنه أيضًا أكثر من الآخر، إنه وحدتهما». فجدل المحتوى هو سبب تقدمه إلى الأمام.

لقد شق «كانت» طريقًا جديدًا للمنطق عندما أقام تفرقة بين الأحكام التحليلية (أحكام متسقة صوريًّا ولكنها عقيمة) والأحكام التركيبية (التي بدونها لا يستطيع الفكر أن يتقدم إلا بتقرير واقعة حادثة)، وقد كان يهدف إلى البرهنة على وجود أحكام تجمع بين الخصوبة والاتساق، أحكام ضرورية دون أن تقف عند تحصيل الحاصل، وتلك الأحكام هي الأحكام التركيبية القبلية. وقد علق «كانت» آمالًا في أن يجد في التركيب مبدأ الوحدة بين الاتساق والخصوبة. ولكنه كان يعتبر

(١) (علم المنطق، الكتاب الأول ص ٤١-٤٢).

أحكامه التركيبية القبلية صورًا خالصة فارغة منفصلة عن محتواها، تصلح وسائل للمعرفة غير مكترثة بموضوع دراستها، فهي ذاتية في علاقتها بالموضوع، ولقد ظلت إذن منصاعة للصورية التقليدية. أما عند هيجل فيجب تجاوز هذه الثنائية.

لقد كشفت أفكار كانت عندما طورت (وعدلت بشكل عميق) عن خصوبتها غير المحدودة، فهي تتحول إلى منطق جديد، ومن الواضح أن هيجل لم يكتشف التناقض، بل أصر على أن كل فكر (بل وكل فلسفة) - حتى حينما ينحاز هذا الفكر إلى أحد الحدود المتعارضة الحاضرة، بمحاولة اختزال أو استبعاد الحد الآخر - يتحرك خلال متناقضات. «فاللحظة الجدلية» - أو ذلك المسعى الفكري الذي يجد نفسه مضطرًا إلى الحركة من وضع آمل أن يكون نهائيًا، وأن يأخذ في اعتباره شيئًا أبعد وهو بذلك مضطر إلى إنكار ما بدأ به من إثبات - هي لحظة نجدها في كل مكان وفي كل العصور، ورغم أنها لا تجد إيضاحًا ملائمًا. إن ما اكتشفه هيجل هو الحد الثالث الذي ينتج بشكل صارم الاتساق في أي وقت يتناقض فيه حدان، بوصفه لحظة جديدة من لحظات الوجود والفكر.

وينطلق العقل الهيجلي بشكل مكتمل الاتساق بتعيينه الحد الثالث حيثما كان هناك تناقص داخلي. وهو بذلك يولد تحديدات

ومقولات الفكر، وهنا يكف التركيب عن أن يكون قبليًّا مجمدًا وثابتًا لا يعرف أحد من أين جاء. لقد كان جدول المقولات عند «كانت» صوريًّا وتجريبيًّا في الوقت نفسه، وقد ربط كانت هذه المقولات اعتباطًا بوحدة الإدراك الواعي الترنسندنتالي، بالأنا المجرد دون أن يقدم برهانًا على وحدة المقولات الضرورية الداخلية.

ولكن هيجل حاول جاهدًا أن يبرهن على الوحدة الباطنة للمقولات، وأن ينتجها أو يولدها من نقطة انطلاق مطهرة من كل مسلمات صورية أو تجريبية، فهو يولدها جميعًا من حركة العقل الداخلية بطريقة كلية، وهو يقدم تتابعًا متسقًا مسلسلًا ينشأ فيه كل تحديد عن سابقيه بطريق التضاد وحل التضاد أي - من خلال تركيب.

ويتفاعل تصور الحد الثالث بشكل حاسم مع تصور التناقض، الذي يكف عن أن يكون سخفًا وترددًا وتأرجحًا أو اختلاطًا في الفكر، فالنزاع «الضروري» بين التحديدات «المتناهية» «يسلط عليه الضوء» وتقام العلاقة بين الحدود المتناقضة بشكل واضح، فيصبح للحركة في محتوى الفكر وصورته بنية تناحريه. وتخلل الصيرورة الحدين المتنازعين وتواجه كلاً منهما الأخرى على مستواها ووفقًا لدرجتها بالآخر المقابل له الذي ينازعه، ثم تتجاوز الصيرورة في النهاية تضادهما بأن تخلق شيئًا جديدًا.

(فالمعدم موجود، ولكن بشكل نسبي فحسب، داخل نطاق الوجود نفسه، وداخل نطاق كل وجود وكل درجة من الوجود، بوصفه «الآخر» المقابل للوجود، أو بوصفه نفيه النوعي. وفكرة العدم عمومًا هي مجرد فكرة الوجود عمومًا، الوجود بوصفه منعزلًا أو في ذاته، الذي نلاحظ على الفور أنه خاوٍ وغير كاف. فالوجود ليس موجودًا، والعدم موجود، إن كلًّا منهما لا يكون إلا بفضل الآخر، وفي الفكر كما في الواقع يتحول كل منهما إلى الآخر طول الوقت، وبذلك ينطلق في حركته ويدخل إلى «الصيرورة» أو «الوجود الذي يظل في ذاته داخل نطاق العدم». إذن فالصيرورة عمومًا هي الحد الثالث وقد ولد من التناقض، وحده الأول هو الوجود وقد نزع عنه كل محتواه ومن ثم أصبح دون مسلمات. وهذه الوحدة قد تم الوصول إليها خلال تركيب، ومع ذلك فهي تحليل أو استنباط لأنها تضع ما كان متضمنًا في التصور[١].

وفي مقابل ذلك فالصيرورة همومًا هي الوجود المتعين الأول، أول وجود عيني، وليس الوجود الخالص والعدم الخالص إلا لحظتيه المجردتين. فالصيرورة هي صيرورة شيء ما، وجود ما، وداخل نطاق الصيرورة فالعدم هو نهاية كل ما هو كائن، هو انتقال وتحول إلى شيء

---

(١) (الموسوعة فقرة ٨٨).

آخر، إنه الحد Limit والزوال، وهو في الوقت نفسه خلق وإمكان وميلاد. وبمجرد أن يرتبط التجريدان جدليًّا فإنهما يستعيدان الوضع العيني ويعودان إلى تلك الوحدة المتحركة التي حطمها الفهم الذي يقوم بالتجريد، وليس هناك شيء في السماء أو على الأرض لا يحتوي داخله على الوجود والعدم[1]. إن غاية الشيء - أي حده الذي يتجه نحوه بفضل طبيعته الداخلية، ومن ثم «ما وراء» هذا الشيء - تشكل جزءًا من هذا الشيء. «إن وجود شيء متناه هو أن يمتلك في وجوده الداخلي بوصفه كذلك بذرة زواله، فلحظة ميلاده هي أيضًا لحظة موته»[2].

فبالنسبة إلى كل إثبات نضعه ابتداء ومباشرة، يصبح كل نفي بداية تحديدات جديدة، فالسلبية في الوجود والفكر خلاقة، فهي جذر الحركة ونبض الحياة. فلا واقع يستطيع أن يظل «في ذاته» أي منعزلًا ومنفصلًا بمنجى من الصيرورة، ولا حركة في قبضة الوجود، وجوده الخاص. وكل وجود محدد هو علاقة «إن وجودًا محددًا متناهيًا هو وجود مرتبط بالضرورة بوجود آخر فهو محتوى في علاقة ضرورية بمحتوى آخر، بالعالم بأكمله . .»[3] فكل وجود محدد هو بذلك

---

(١) (علم المنطق الكتاب الأول ص ٨١).
(٢) (علم المنطق الكتاب الثاني ص ١٣٩).
(٣) (علم المنطق الكتاب الثاني ص ٨١).

منغمس في الحركة الشاملة. وملزم بأن يبعث خارج نفسه، إنه ما هو عليه، ولكنه في صميمه يمتلك اللامتناهي داخله، وفي تحديده هو وجود محدد بألا يقف عندما هو عليه أي لا يظل كما هو[1]، «والآخر»، أي الحد الثاني، وهو واقعي بالقدر نفسه كالحد الأول، في المستوى نفسه، والدرجة نفسها من الواقعية وفي «دائرة» الفكر نفسها. وهو ينفي الحد الأول ويظهره ويكمله بتعبيره عن أنه وحيد الجانب. ويؤثر الحدان كل منهما في الآخر ويتبادلان التأثير، والتوقف مستحيل. وأثناء ذلك ينفي النفي نفسه وذلك بفضل علاقته الداخلية بالإثبات، لأنه إثبات «آخر» ولأن الإثبات هو نفي. فداخل نطاق الحد الثالث نعثر على الحد الأول مرة ثانية ولكنه أكثر ثراء وأكثر تحددًا، ونعثر معه على الحد الثاني الذي أضيف تحديده إلى التحديد الأول. ويعود الحد الثالث إلى الحد الأول بنفي الحد الثاني، أي بنفي نفي الحد الأول ونطاقه المحدود. وذلك يطلق سراح محتوى الحد الأول بتخليصه مما يجعله غير مكتمل ومحدود ومقدر له أن ينفى. أو مما يجعله هو نفسه سالبًا. وهكذا يتم تخطي أحادية الجانب ويتم التخلص منها. ونفي أحادية الجانب هذه هو نفي النفي وهو وضع لتحديد أعلى. وهكذا يحل التناقض الذي يدفع كل حد إلى ما وراء نطاقه، ويقتلعه

(١) المرجع السابق ص ١٤٧.

من محدوديته ويقحمه في الحركة الشاملة. فالحد الثالث يوحد المتناقضين ويتجاوزهما ويحتفظ بما كان محددًا فيهما. فالوحدة تنتصر بعد فترة من التمزق المثمر. فالحد الأول هو الحد المباشر، والثاني حد دخل عليه التوسط وهو نفسه وسيط والحد الثالث هو المباشر بفصل تجاور التوسط، والبسيط بفضل تجاوز الاختلاف.

«إن التجاوز هو تحديد جوهري يحدث في كل مكان ... وكل ما يتم تجاوزه لا يصبح بذلك عدمًا، فالعدم مباشر بينما الحد الذي يتم تجاوزه هو على النقيض حد دخل عليه التوسط. إنه «لا -وجود» ولكن بمقدار ما يكون ذلك نتيجة ناجمة عن وجود، فهو لا يزال يحتفظ داخله بالتحديد الذي نشأ عنه. فلكلمة التجاوز **aufheben** معنيان، إنها تعني الاحتفاظ وتعني الإنهاء»[1].

وهكذا تظل فكرة العدم ببساطة تعني التمثل الذي لا يزال مجردًا، والمتعلق بالخصوبة اللا نهائية للكون، فحينما نجعل من الوجود أو العدم من الكيف أو الكم من العلة أو الغاية أقنومًا فإننا ننكر بذلك الحركة، ولكن العقل الجدلي يتجاوز كل المقولات المتجمدة للفهم، ويلغيها بمقدار ما هي منعزلة، وهو لذلك يعيد إليها حقيقتها داخل نطاق الحركة الشاملة للواقع والفكر، للمحتوى والصورة.

---

(١) (علم المنطق الكتاب الأول ص ١١٠ - ١١١).

فالكيف حينما يتم تجاوزه يصبح كما والقدر **Measure** (وهو كمية نوعية) يتجاوز الكم ويربط الكيف بالكم، والقدر حينما يتم تجاوزه هو الماهية أو «الوجود وقد تحول بعيدًا عن مباشرته وعلاقته غير المكترثة بالحدود الأخرى إلى وحدة بسيطة مع ذاته». وحينما يتم تجاوز الماهية (لأنها يجب أن تتجلى بوصفها مبرر الوجود، ومبدأ الوجود المحدد ومجمل التحديدات والصفات أي بوصفها شيئًا) تصبح الظاهرة، وحينما يتم تجاوز الظاهرة والعلاقة المتبادلة بين التحديدات والصفات وأجزاء الشيء، فإننا نصل إلى الوجود بالفعل ومن ثم العلية والفعل المتبادل، والتصور **Notion** يتجاوز الواقعية أو الوجود بالفعل، وحينما يتم تجاوز التصور يصبح الموضوعية التي يتم تجاوزها بواسطة الفكرة، وحينما تتجاوز الفكرة نفسها، تخرج عن ذاتها وتنسلب في الطبيعة، ويوجد نفي الطبيعة في الروح الذاتية ثم في الروح الموضوعية (الأخلاق والفن والفكر الغيبي) وفي النهاية في المعرفة المطلقة أي الفكرة المطلقة وهي هوية الفكرة النظرية والعملية هوية المعرفة والفعل المنتج[١].

وهكذا فالحركة هي تجاوز، فكل واقع وكل فكر يجب أن يتم تخطيه في تحديد أعلى يشملها كمحتوى: كجانب، «كمقوم» أو

---

(١) (علم المنطق، الكتاب الثالث ص ٢٤٣، ٣٢٧ إلخ).

كعنصر أي كلحظة بالمعنى الهيجلي أو الجدلي للكلمة. وإذا أخذت كل منها بمعزل عن الأخريات فإن هذه اللحظات تصبح غير قابلة للتفكير، فلا نعود قادرين على رؤية كيف تكون متميزة حينما ترتبط معًا، أو كيف تكون مختلفة حينما تتحد، ولا نستطيع رؤية كيف تتشكل أو تأخذ مكانها داخل المجموع. إن الفكر (الفهم) يحال وقد أصابه الدوار من حد إلى حد حتى يرغم نفسه على أن يكف عن الحركة، بمرسوم تعسفي يؤدي إلى أخطاء متعددة، وينحصر الفهم في وضع محدود قد ارتفع إلى مستوى المطلق، ومن ثم تحول إلى خيال وخطأ. ويهدف الجدل الهيجلي إلى أن يعيد الحياة والحركة إلى مجموع الوقائع التي تم إدراكها، إلى ضروب الإثبات والتصورات. إنه يدمجها في ملحمة روحية هائلة فكل تناقضات العالم (وفيها يتجلى كل شيء - بمجرد أن يقبل الفكر التناقض بدلًا من أن يستبعده - كما لو كان مستقطبًا متناقضًا متحركًا)، أي كل الكائنات وكل ضروب الإثبات مع علاقاتها، وتبعياتها المتبادلة وتبادلات تأثيرها، تستوعب في الحركة الشاملة للمحتوى، كل واحدة منها في مكانها الخاص، في «لحظتها» الخاصة. وتصبح شبكة الوقائع والقوى والمفهومات في العقل، ويتكامل المحتوى أو العالم مع الفكرة كما يتكامل التاريخ كله. «إن الشمول، وهو مجموع لحظات الواقع يتبدى في تطوره

باعتباره ضرورة»[1].

وهكذا فالتحديدات وحيدة الجانب، والتي يثبتها الفهم، لا يدمرها العقل الجدلي. فما أن يكف الفهم «عن أن يكون منقلبًا ضد العقل»، حتى يبدو في وضعه الحقيقي. وتتحول الحقائق الجزئية والتحديدات المتناهية والتوكيدات المحدودة إلى أخطاء حينما تزعم أنها نهائية وتحاول أن تنصب نفسها فوق الحركة. ولكن كل تحديد متناه يصبح صادقًا إذا فهم نسبيًا وأعيد إدماجه في الحركة الشاملة باعتباره لحظة منها. إن كل حقيقة نسبية، ولكن باعتبارها حقيقة، فلها موضعها في المطلق ولها مكانها داخل نطاق الحقيقة المطلقة. أما الفهم فهو حركة داخل نطاق الحركة، يثبت ويضع كما ينفي ويحلل، وهي يحاكي نشاط الخلق على مستوى أدنى.

ومن الجوهري أن نلاحظ أن المنطق الهيجلي لا يلغي المنطق الصوري ولكنه يتجاوزه، فهو ينقذه ويحتفظ به بإعطائه دلالة عينية على وجه التحديد.

فالمنطق الصوري هو منطق المثل المفرد، والإثبات، والموضوع منعزلًا محتميًا بانعزاله، إنه منطق عالم مبسط: فهذه المنضدة (مأخوذة في استقلالها عن أية علاقة بنشاط الخلق، وحينما ننحي جانبًا إفساد

---

(١) (الموسوعة فقرة ١٤٣، إضافة).

الزمن لها) هي بكل وضوح هذه المنضدة، كذلك فإن هذا المصباح ليس ذلك الكتاب. فالمنطق الصوري هو منطق التجريد بمعنى الكلمة واللغة خاضعة له باعتبارها مجموعة من الرموز لها وظيفة نقل معنى منعزل، ويجب أن تحتفظ بالمعنى نفسه أثناء نقل الألفاظ ولكن بمجرد أن نحاول التعبير عن الصيرورة أو النشاط يصبح المنطق الصوري غير كاف. وبالنسبة إلى هذه النقطة فقد أكدت «كل الفلسفة» اللاحقة صحة برهنة هيجل. فالمنطق الصوري هو منطق الفهم المشترك، فالفهم المشترك يعزل صفات الأشياء وخصائصها وأوجهها ويثبتها. وبمجرد أن يدور الحديث عن الصيرورة أو النشاط يقع في ورطة ويجد ملاذًا في عبارات مثل: «إلى المدى الذي»، و«من هذه الناحية» أي أن المنطق الصوري «يتحمل المسؤولية عن فكرة واحدة لكي يحتفظ بالأخرى منفصلة وصادقة ...»[1].

أما المنطق الجدلي فيتجاوز ضروب الإثبات الساكنة ولكنه لا يدمرها، وهو لا يرفض مبدأ الهوية بل يعطيه محتوى.

الوجود هو الوجود والكون واحد. وقوة الخلق هي نفسها في كل أجزاء الكون، والماهية في تجلياتها المتعددة ومظاهرها متفردة، ومبدأ الهوية يعبر عن هذا التفرد الداخلي للعالم ولكل كائن. إن حجرًا

---

(١) (ظاهريات الروح ص ١٠٢).

بمقدار ما هو وجود هو ما هو عليه وكذلك الفكر. ولكن تلك الهوية التي فرغنا لتونا من التعبير عنها لا تزال مجردة فحسب لأن الحجر ليس هو الرجل الذي يفكر[1]. فالعيني هوية ثرية وكثيفة معًا، محملة بالتحديدات، وتحتوي كثرة متنوعة من الفروق واللحظات وتصونها. ولنقل إن الوحدة هي دائمًا وجود منتزع من التناقض والعدم.

ولكن التناقض المطلقَ سيكون تمزقًا مطلقًا، أو إبادة مباشرة. ذلك أن تناقضًا مطلقًا في شيء، أو بين الفكر والأشياء، يجعل كل نشاط باطن وكل فكر مستحيلًا. فالتناقض، كالعدم، نسبي، في علاقته بالإثبات، أو بدرجة من الوجود، أو بلحظة من التطور. وفي الطبيعة هو «الخارجية» Exrernality وفي الحياة هو علاقة بين الفرد والنوع.. إلخ. فعند هيجل إذن ليست هناك مسألة تحطيم مبدأ الهوية بل الأمر على العكس، فكل تناقض نسبي في علاقته بهوية معينة، وعلى النقيض من ذلك فالوحدة هي وحدة تناقض، فبدون محتوى وبدون «لحظات» متعددة ومتناقضة تصبح الوحدة فارغة. ولكن تناقضًا من هذا القبيل لا مكان له، فالوحدة الجدلية ليست اختلاطًا للحدود المتناقضة في ذاتها، ولكنها وحدة تنتقل عبر التناقض وتعيد بناء نفسها في مستوى أعلى. إن التناقض هو تمزق، هو تدمير داخلي، اقتلاع للوجود من

---

(١) (الموسوعة فقرة ٨٨ والإضافة).

ذاته إخصاب من خلال الصيرورة، إبادة وموت. ولكن الوحدة تعبر عن ظهور الوجود الجديد وتحدده، وذلك الوجود الجديد هو الحد الثالث. والوحدة لا تستطيع أبدًا أن تقصي النفي النسبي والعدم النسبي كلية، إلا إلى المدى الذي تكافح فيه ضد التناقض وتنتصر، وذلك بأن تتخطى اللحظات المتناقضة وتحتفظ وتنتصر، وذلك بأن تتخطى اللحظات المتناقضة وتحتفظ بها داخلها، إنها بذلك تستطيع أن تنتج وجودًا جديدًا أعلى مستوى. ويصبح مبدأ الهوية هنا عينيًا حيًا.

ولا توجد وحدة المتناقضات إلا في أشكال نوعية عينية، فهناك درجات مختلفة من التناقض الأعمق عن نفسه بتطلبه الأعمق للوحدة. فالتناقض والوحدة تاريخيان، ويمران عبر مراحل. ولا يكون التناقض «في ذاته» إلا في تدمير الخالص البسيط لما هو موجود، ولكنه يتحدد في علاقته بالوحدة وصراعه ضدها بشكل أكثر عينية باعتباره «اختلافًا» وتمايزًا وباعتباره تحول حد إلى حد آخر وباعتباره تضادًا (تناقضًا كامنًا)، وباعتباره تناحرًا (تناقضًا محتدم الغضب) وفي النهاية باعتباره تنافيًا (لحظة الحسم والتجاوز) فالورقة والزهرة والثمرة يشكل كل منها جزءًا من الشجرة ومن تطورها، ولكنها تميز نفسها بدرجة معينة من الاستقلال، قد يصبح انفصالًا ضروريًا حينما تنضج الثمرة وتصبح قادرة على إنجاب شجرة أخرى.

ومن وجهة نظر المنطق الهيجلي فالسؤال «أيهما يأتي أولًا التناقض أم الهوية؟» ليس له أهمية كبيرة. فكل حركة متناقضة؛ لأنه دون تناقض باطن لا يستطيع شيء الحركة، والحركة نفسها هي تناقض، والتناقض يدفع الحركة إلى الأمام، والوحدة متحركة وسبب للحركة، لذلك فالصيرورة هي الواقع الأعلى وتستوجب تحليلًا لا متناهيًا، لحظاته الأولى هي الوجود والعدم والهوية والتناقض. وما يواجهنا هنا ليس ديمومة برجسون، أي ليس صيرورة دون انقطاع ودون دراما، وليس حركة مجردة خالية من الشكل ذات طابع نفسي خالص. فحركة هيجل الجدلية لها بنية داخلية محددة، بنية هي نفسها في حركة. إنها حركة غنية بالتحديدات إلى درجة لا متناهية، وتحتوي على مقدار لا متناه من اللحظات. إن الصيرورة كل يستوعبه العقل الجدلي في حدس أول، والتحليل يحطم ذلك الكل، ومع ذلك فهذا التحليل يمكن القيام به، وهو ليس خارجيًّا بالنسبة إلى الصيرورة، فهو حركة داخل نطاق الحركة، وهو لا يقسمها دون رجعة إلا إذا اعتقد أنه مكتمل، ووضع توكيدات مطلقة. إنه يحدد «لحظات» داخل نطاق الحركة، وتلك اللحظات مثالية أي مجردة، ولكنها مع ذلك تمتلك واقعًا نسبيًّا، وبمقدار ما يتم تجاوز تلك اللحظات فإنها تعود إلى تشكيل الواقع الفعلي. وكل لحظة يمكن تحليلها بدورها، فمجرد أن نحاول تثبيتها، تجد لها مهربًا وتترك «الآخر» المقابل لها في مكانها

وهو لحظة مضادة، لحظة هي أيضًا واقعية وهي أيضًا يتم تجاوزها. ولكي يمكن تحليل لحظة ما يجب أن تؤخذ على غرة في علاقاتها المتحركة «بالآخر» المقابل لها. لذلك فالمنطق الجدلي هو في الوقت نفسه منهج للتحليل وإعادة خلق لحركة الواقع خلال حركة للفكر، قادرة على تتبع الصيرورة الخلاقة في منعطفاتها ومتعرجاتها، في أعراضها وبنيتها الداخلية.

وتذهب النظرة الشائعة للتحليل إلى أن التحليل، بفعل من أفعال تحصيل الحاصل، يطلق سراح محمول متضمن في الموضوع، فإذا كان تحليلًا مثمرًا كما هو الحال في العلوم فإنه يقسم هذا الموضوع ويفضي إلى «عنصر» تظل علاقته بالكل سيئة التحديد. أما في المنطق الجدلي فالعنصر الذي يفضي إليه كل تحليل مشروع هو «لحظة» من الكل .. فالتحليل يقوم بالتشريح ويؤدي إلى تجريد، ولكن المنطق الجدلي يعطي هذا التجريد معنى عينيًّا. فالتركيب لا يستبعد التحليل ولكنه بتضمنه، ويصبح التحليل جدليًّا لأنه يؤدي إلى لحظات متناقضة، ويصبح التركيب تحليليًّا لأنه يستعيد الوحدة المتضمنة من قبل في اللحظات.

إن المنطق الصوري يؤكد أ هي أ. والمنطق الجدلي ليس معناه القول أن «أ هي لا أ» فهو لا يجعل من التناقض أقنومًا، ولا يستبدل

بالصورية السخف. بل يذهب إلى أن:

أ هي حقًّا أ، ولكن أ هي أيضًا لا أ، على وجه التحديد بمقدار ما تكون القضية أ هي أ ليست تحصيل حاصل بل ذات محتوى واقعي. فالشجرة لا تكون شجرة إلا بأن تكون تلك الشجرة وبأن تحمل أوراقًا وأزهارًا وثمارًا، بأن تمر عبر لحظات صيرورتها وتحتفظ داخلها بتلك اللحظات، التي يستطيع التحليل أن يصل إليها ولكن يجب ألا يعزلها... وبالإضافة إلى ذلك فإن الزهرة تتحول إلى ثمرة، والثمرة تنفصل وتنجب شجرة أخرى، وهذا يعبر عن علاقة عميقة، عن (اختلاف) يكاد أن يكون تناقضًا ...

ويذهب المنطق الصوري إلى أنه: « إذا كانت قضية معينة صادقة، فهي صادقة» «ولا يمكن لأي قضية أن تكون صادقة وكاذبة في الوقت نفسه»، كل قضية يجب أن تكون إما صادقة وإما كاذبة». أما المنطق الجدلي فيذهب إلى أبعد من ذلك ويؤكد: «إذا أخذنا في اعتبارنا المحتوى -إن كان هناك محتوى- فلا تكون قضية منعزلة صادقة أو كاذبة، فكل قضية منعزلة يجب أن يتم تجاوزها. وكل قضية ذات محتوى واقعي هي صادقة وكاذبة في الوقت نفسه، صادقة إذا تم تجاوزها، كاذبة إذا أكدت بوصفها مطلقة». فالمنطق الصوري يحصر نفسه في تصنيف أنماط مجردة من الاستدلال القياسي. أما المنطق

الجدلي فله متضمنات مختلفة تمامًا لأنه يحدد المحتوى. وسنجد التحديدات الأبسط من جديد داخل نطاق التحديدات الأكثر تعقيدًا. ونصل إلى هذه التحديدات بأن نتبع تحليل الحركة حتى اللحظة التي يكون فيها المحتوى قد اختزل إلى الحد الأدنى، وتدخل هذه التحديدات نفسها في غمار الحركة بمجرد أن يعقد العقل الصلات بينها، إنها ترتبط معًا جدليًّا وتعيد حركتها الارتباط بالحركة الشاملة. وهي تصبح لذلك قوانين للحركة، مبادئ موجهة لتحليل الحركات الأكثر تعقيدًا والأكثر عينية. وعلينا في كل محتوى عيني أن نكتشف النفي والتناقض الداخلي والحركة الباطنة والإيجابي والسلبي. وكل وجود فعلي محدد هو، من ناحية، كيف (قابلية مباشرة للتحديد أو شيء ما)، ومن ناحية أخرى هو كم ممتد أو كثيف، أو درجة. فالكيف والكم يوجدان في كل مكان وفي كل مجال وفي كل درجة أو دائرة من الوجود والفكر. وكل كيف أو كم هو عيني وهما لذلك مرتبطان كل منهما بالآخر، وكل كم هو كيفي أي قدر نوعي. ومهما يكن من شيء فالكم والكيف لا يندمجان ولكنهما يتميزان بدرجة معينة من الاستقلال تفصل بينهما. فيمكن أن توجد تغيرات كمية في الكائن الذي نأخذه في اعتبارنا دون تدمير كيفي. ولكن في لحظة معينة يؤثر الاختلاف الذي يطرأ على أحدهما في الآخر، فإن تغيرًا كميًّا إذا ظل متصلًا يصبح فجأة كيفيًّا. (ويأخذ هيجل مثاله من فلاسفة الإغريق:

الرأس تفقد شعراتها واحدة واحدة وفي لحظة واحدة تصبح صلعاء).
فالكم لأنه محايد في علاقته بقابلية التحديد، ومتغير بذلك، «هو الجانب الذي يتعرض فيه الوجود الفعلي المرئي للهجوم المفاجئ، ويحل به الدمار. ودهاء المفهوم يكمن في استيعاب وجود محدد من الجانب الذي يبدو كيفه غير مشترك فيه»[١] وبهذه لطريقة على سبيل المثال فإن نمو دولة أو ثروة قد يؤدي إلى ضياعها.

لذلك فالتغيرات في الوجود ليست كمية خالصة، بل يحدث دائمًا (انقطاع في التدرج»، تغير مفاجئ عميق أو عدم استمرار. فالماء الذي تتزايد برودته «يصبح فجأة صلبًا» عند درجة الصفر[٢]، وبهذه الطريقة وحدها يمكن أن يكون «مجيء إلى الوجود وفناء» أي صيرورة واقعية. فنظرية التدرج أو الاستمرار الخالص تلغي الصيرورة بافتراض أن كل ما يفني لا يزال يواصل البقاء ولكن بدرجة غير محسوسة وأن كل ما يجيء إلى الوجود كان موجودًا من قبل وإن يكن في شكل بذرة ضئيلة ولكن في الصيرورة الواقعية يتحول العادل إلى غير العادل وتتحول الفضيلة المفرطة إلى رذيلة، والدولة التي تنمو كميًّا (في عدد السكان أو الثراء) تغير طبيعتها وبنيتها ودستورها،

---

(١) (علم المنطق الكتاب الأول ص ٤٠٧).

(٢) (علم المنطق الكتاب الأول ص ٤٥٠).

وقد تنهار من داخلها بسبب دستورها نفسه الذي جعلها قوية تعيش في رخاء قبل أن تتوسع.

لذلك فالحركة هي «وحدة المستمر وغير المستمر» وتتطلب أن تستعاد وتحلل في كل مكان. وهناك «قفزة»، أي انقطاع للاستمرار، تغير في التحديد الكيفي والدرجة، ومن ثم تجاوز حيثما يبلغ أي كيف حده الباطن، ويمكن القول أن ذلك تستحثه التغيرات الكمية. ويجب لكي نفهم القفزة الكيفية أو نتنبأ بها أن ندرس التغيرات الكمية وأن نحدد النقطة العقدية (أو الخط العقدي) التي ينشأ فيها عدم الاستمرار.

إن الصيرورة هي تطور مستمر (ارتقاء) ومع ذلك تتخللها القفزات في الوقت نفسه، أن تتخلها الطفرات والانقلابات الفجائية، والصيرورة أيضًا هي تراجع أو ارتداد **Invdution** لأنها تحمل داخلها المحتوى الذي بدأت منه وتحتفظ به مرة ثانية وهي تقوم بتشكيل شيء جديد، وليس هناك صيرورة تسير دائمًا في خط مستقيم.

وتلك «القوانين الجدلية» هي التحليل الأول، وهي أعم تعبير عن الصيرورة. ويمكن القول أنها توجز خصائصها الجوهرية التي بدونها لا يكون هناك صيرورة، بل ركود أو بعبارة أدق تكرار «عنيد» من جانب الفهم لعنصر مجرد، وهذه التحديدات شديدة العمومية المصيرورة تبرهن على أنها ضرورية بأن يولد بعضها بعضًا، وبأن ترتبط معًا

لتشكل صيرورة. وليس وجود ثلاثة تحديدات في الواقع (إذا رغب المرء في إحصائها كما يقول هيجل) من التحديدات الجدلية إلا وجهًا سطحيًّا وخارجيًّا لطريقتنا في المعرفة. فالحركة في ذاتها واحدة.

وفي صيرورة الفكر هذه التي تربط المقولات معًا «تهبط» الروح الهيجلية «إلى ذاتها»، مستوعبة وممتصة محتواها. والروح الهيجلية تستوعب ذلك بقهرها كل ما يفصل ويبعثر، بتحطيم العنصر السلبي بوصفه كذلك، بنفي النفي. والروح تحدد نفسها باعتبارها الوحدة الأعلى التي تمتلك أوجهًا متعددة. والروح تمتلك حركتها داخل نفسها بوصفها نشاطًا باطنًا وصيرورة. إنها تستطيع أن تضع وتتخطى وتتجاوز، ثم تجمل هذه المراحل المتعاقبة عقليًّا. وهي تنتج حركتها الخاصة بنفي كل لحظة جزئية، ولكن تلك الحركة لا تعني أنها تهرب من نفسها، فالروح كل جامع، إنها الحركة الشاملة.

أما الهوية العينية المليئة بالكامل والتي تحتوي على كل التحديدات فهي الفكرة Idea، وهي تصبح فكرة «لذاتها» بعد أن كانت «في ذاتها» أثناء الحركة الجدلية، «وفي ذاتها» تعني بالفعل لحظات يمكن عزلها وجعلها خارجية، تعني تحديدات يجب أن توضع في ذاتها ومن ثم بشكل سلبي لكي يصبح من الممكن نفيها وإعادتها إلى الفكرة اللامتناهية حقًّا. وتستعاد الفكرة في المحتوى الذي بسطت

الفكرة نطاقه لكي تتجلى، ولكن تجعل المحتوى صريحًا، ولكي تجعله مركزًا داخلها. فالروح والفكرة أو بعبارة أدق المعرفة المطلقة، هي الحد الثالث الأعلى الذي يحوي ويحل تضادات الكون وتناقضاته. فالفكرة تنفي نفسها بأن تتجلى أو بأن تفرض على نفسها الانسلاب، ولكنها تنفي نفسها في تطابق مع طبيعتها وهي تظل نفسها في انسلابها، ثم تستعيد هذه الطبيعة في عملية متعددة الأشكال.

فالقانون والفن والفكر الغيبي هي مجالات متعددة متميزة، طرق متعددة لكي تعود الروح -بإثراء نفسها بمحتوى يزداد مستواه ارتفاعًا دائمًا- إلى امتلاك ذاتها، أي إلى الفكرة. فالروح الظاهرية Phenomenal في علاقتها بموضوع موجود بالفعل هي الوعي. «وعلم الوعي يسمى ظاهرية الروح، والظاهريات هي سيكولوجيا أعلى، وتتناول بالدراسة «الروح وهي تشكل نفسها وتعلم نفسها بمفهومها»، وتجليات الروح هي «لحظات إنجابها لنفسها خِلال نفسها»، ويعيد تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ تتبع آثار الوجود الفعلي الخارجي للروح، ومراحله المتعاقبة. وفي النهاية نجد أن المنطق هو أغنى الدراسات الفلسفية والعملية وأفقرها في الوقت نفسه، فهو الذي يدعم أحجار بناء الصرح الهيجلي ويثبتها معًا. إنه «علم الفكر» حيث الفكر هنا هو قابلية المحتوى للتحديد. «العنصر الكلي في كل محتوى». وعلى الرغم من

أن المنطق الجدلي يتعامل مع مجردات فهو يقع داخل نطاق الحقيقة. بل هو نفسه حقيقة، ويمكننا بذلك أن نعثر من جديد على الحركة المنطقية للمفهوم بشكل نوعي في كل مجال أو درجة.

نقد الجدلي الهيجلي

يتطابق طموح هيجل مع طموح الفلسفة، ومع أشد الرغبات استخفاء في الحياة الروحية، منظورًا إليها باعتبارها انطلاقًا وسلطانًا: فلا شيء يستبعد ولا شيء يترك خارج النطاق، وثمة تجاوز لكل وضع وحيد الجانب وتخل عنه. وذلك يرتبط بالفهم الجوهري إلى الوجود، الذي يجب صيانته وتنقيته إذا أمكن من السحر، أي من الوهم.

إن الهيجلية تؤكد بشكل مضمر أن كل نزاع قابل للحل، دون بتر أو تخل، في المجرى المتسع للوجود. فهي تؤكد أنه في حياة الروح لا حاجة إلى اختيار أو بديل أو تضحية. فما لا يحصى من النزاعات تدخل في خبرتنا موضوعيًّا، ولكن ليس بينها نزاع يستمر إلى الأبد، فكل تناقض يمكن تجاوزه في قفزة الروح إلى الأمام. وتظل الهيجلية لذلك هي الاتجاه الوحيد الذي يمكن لنزعة تفاؤل روحي أو نزعة ديناميكية أن تتخذه وأن تجد لنفسها صياغة بمقتضاه.

وتمثل الهيجلية -بمقدار ما هي مذهب ومنهج منطقي- نمطًا من الحياة الروحية لا يزال صالحًا، فهي تهدف إلى رفض أن نذعن متعجلين لأنفسنا أو للعالم أو أن نخفي عن أنفسنا ما في العالم، بل وما في الإنسان وفي كل فرد، من تناقضات، ولكن على العكس من ذلك يجب أن نزيد هذه التناقضات حدة مهما يزداد ما نعانيه من مشقة، لأنه من المثمر أن يحتدم ما في داخلنا من تناقض، ولأن التناقضات بمجرد أن تصبح غير قابلة المتحمل تبرز الحاجة إلى تخطيها بشكل أقوى من أي مقاومة من جانب العناصر السائرة إلى الفناء. فأمامنا هنا مبدأ للحياة الروحية ممتلئ بالأحزان والبهجة في الوقت نفسه، لا لبس فيه وكله وضوح. إنه يقول «نعم» للعالم ولكنه لا يقف عند مجرد قول «نعم» في غبطة عمياء، فهو يقول لا أيضًا ويرفض كل ما يفصح عن نفسه بأنه عقيم أو محتضر.

لقد كان هيجل يعلم أن النزاع والانقسام داخل الإنسان الحديث ليس اختراعًا من اختراعات الفلاسفة، فهو يوضح في بداية «علم الجمال» أن الحضارة الحديثة ترغم إنسان على أن يعيش «في عالمين يناقض كل منهما الآخر، فمن ناحية نرى الإنسان يعيش الواقع الفعلي المعتاد والمؤقت في هذا العالم، مثقلًا بالحاجة والشقاء، موثقًا بالمادة، ومن ناحية أخرى يستطيع الإنسان أن يرتفع بنفسه إلى مستوى

الأفكار، إلى مملكة للفكر والحرية. وبمقدار ما يكون الإنسان «إرادة» فهو يقدم لنفسه القوانين». ولكن الإنسان وهو يقوم بذلك «ينتزع العالم من واقعيته الفعلية الحية ويذيبه محولًا إياه إلى تجريدات». وهكذا فالجسد والروح، والواقع اليومي والفكر، والضرورة الواقعية والحرية المثالية، والعبودية الفعلية وقدرة الذكاء النظرية، وتعاسة الوجود العيني والسيادة الرائعة ولكن الوهمية للفكرة، كلها تشتبك معًا في نزاع. وازداد هذا الانشقاق، هذا الوعي التعس بالعالم الحديث طيلة السنوات المائة الماضية حدة حتى أصبح اليوم لا يطاق.

وهنا نتساءل هل استوعب هيجل في واقع الأمر المحتوى الكامل للتجربة الإنسانية، هل استوعبها في حركتها الحقيقية؟ هل انطلق حقًّا من المحتوى واستخلص الصورة منه في حقيقتها؟ هل رفع حقًّا كل درجات وعمق المحتوى إلى مستوى الفكر، دون أن يخضعها إلى صورة سابقة الافتراض ودون أن يعود القهقرى إلى المحتوى كما هو معطى مباشرة؟

في المحل أول تستتبع الهيجلية، لكونها نسقًا، مسلمة جوهرية على الرغم من أنها تزعم أنها لا تسمح بأية مسلمات. وهل من المتصور أن العقل المحدود لفرد أو لفيلسوف يستطيع أو يستوعب المحتوى الكامل للتجربة الإنسانية؟ فإذا كان هذا المحتوى كما يقول

هيجل ثريًّا بشكل لا متناه، ومثل هذا الثراء أو الإفراط ليس جديرًا إلا بالروح، فإن زعم هيجل لم يعد قابلًا للمساندة. فالمحتوى لا يمكن الوصول إليه إلا خلال الجهود المشتركة لكثير من الأفراد المفكرين، في اتساع صاعد للوعي. إن زعم هيجل يضيق من نطاق المحتوى ويجعله غير جدير بالروح.

فإغلاق محتوى الفن داخل نطاق سلسلة من التعريفات الجمالية يختزله إلى شكل مجرد ففي الواقع نجد أنه بالنسبة إلى كل عمل عظيم من أعمال الفن فإن كل عصر وكل فرد يستوعب محتوى جديدًا أو وجهًا جديدًا منه يدهشنا، وبهذه الطريقة وحدها يمكن للعمل الفني أن يكون وحدة المتناهي وغير المتناهي، وغير المتناهي هنا محدد وحي، ويتطور فيه المحتوى ويصبح أكثر ثراء وأشد عمقًا. وحياة الروح القائمة على الاكتشاف والخلق لم تنته عند هيجل. فمع نيتشه على سبيل المثال ظهر الفن الإغريقي في منظور جديد وواصلنا استكشاف الطبيعة والحياة والكائنات الإنسانية، وظهرت نزاعات جديدة، كما ظهرت محتويات جديدة ومشكلات جديدة لا يمكن أن تحل مقدمًا. كما تطالب موضوعات جديدة، ومجموعات اجتماعية وروحية جديدة، بأن ترتفع إلى مستوى الحياة الروحية والفكرة، وأن تقتلع نفسها من ناحية المبدأ وفي الممارسة من المباشرة والضرورة.

ألا تقدم لنا الطبيعة التي هي الحياة كما هي معطاة لنا تلقائيًا، محتوى لا متناهي الثراء؟. إن موقف هيجل التأملي يجد نفسه في ورطة خاصة بإزاء هذا المحتوى، فهو يحاول أن يستنفذه ويحدده ويدمجه في المعرفة المطلقة أي في ميتافيزيقا هيجل[1].

فعند هيجل ليست السموات ذات النجوم أكثر إثارة للعجب من طفح على الجلد وكذلك يجب تفضيل الخطأ والشر على المسارات المنتظمة للأجرام السماوية أو على براءة النباتات لأن الخطأ والشر دليل على وجود الروح. وبالنسبة إلى الفكرة فإن غزارة الطبيعة والتباسها وجنونيتها وخيالها وتوليدها الذي لا ينقطع لأنماط جديدة وشاذة ليس إلا مجرد شكل للعجز: «إن الطبيعة مجردة ولا ترقى إلى وجود فعلي حقيقي».

ولو كانت الهيجلية قادرة على الوصول إلى المحتوى بكامله وتحديده، فماذا كان سيبقى للفن والعلم المستقلين، أو للعصور المقبلة وللفعل؟ فالهيجلية بمقدار ما هي نسق تام الصنع تؤدي مثل الصورية التخليدية إلى نزاع حاد بين الابتكار والمعرفة، بين الخصوبة والاتساق.

وللفعل قوانين نوعية، سواء أكان ارتدادًا عن التأمل والحياة

(١) (م - ٣ المنطق الجدلي).

الداخلية أو -وهو الأقرب إلى الاحتمال- إخصابًا للعقل خلال الاتصال بالعالم الخارجي أو كان ماهية متميزة موازية للفكر، ومجاورة للماهيات الأخرى (ما دامت وحدتها معًا متعالية). ومهما يكن الأمر. فالفعل واقع. وهو يشكل جزءًا من ذلك الوجود المعطى، ويمكن للروح «السحرية» التي تزعم أنها تحيط العالم وتوقف حركته أن تبزغ منه لكي تقذف بنفسها إلى الفراغ ولكنها لا يمكن أن تتجاوز العالم إلا في الوهم. فالفعل واقع، والفهم يقول لنا «لكي تنزل إلى الماء يجب أن نعرف السباحة قبل ذلك» ولكن الفعل يكسر الدوائر المغلقة ويحسم تناقضات الفكر الساكن. إن الممارسة خلاقة، ولا يمكن استنباطها من المفهوم ولها متطلباتها ونظامها وربما كان لها منطقها. ومنذ زمن هيجل فرضت مشكلة الفعل والممارسة نفسها على الفكر الفلسفي الذي حاول بدوره تحديد المقولات النوعية للفعل، بل الذي حاول أحيانًا أن يضع الفعل في مناهضة الفكر، بالعمل على تصور فعل خالص، فعل ليس إلا فعلًا. وبهذه الطريقة تكون قد طبقت الفهم والصورية على مشكلة الفعل الجديدة.

حقًّا لقد أعطى هيجل للفعل دورًا يلعبه، فهو يرى الفكرة المطلقة كوحدة من الممارسة والمعرفة، من النشاط الخلاق والفكر. إن الروح عنده تتجاوز المباشر، وتدخل التعديلات على الموضوع محولة إياه

ومتمثلة إياه. والفعل يحاكي الروح كلما أكل المرء صنفًا من الطعام على سبيل المثال. فالروح الهيجلية تتغذى بالعالم وتلتهمه وتسبب اختفائه. ولكن هيجل لم يوضح الفعل في ذاته، وذلك بمقدار ما يصطدم بموضوع لا يستطيع أن يسبب اختفائه «روحيًّا» إلى هذه الدرجة أو تلك. فهيجل لم يطور تحليل كانت للعقل ذي الطبيعة العملية نوعيًّا. إن هيجل يحدد مفهومًا للفعل، ويخلط بين الفعل وفكرة الفعل. ولكن إذا كان للفعل قوانينه الخاصة ومحتواه الخاص فكيف يمكن تحديد مجاله؟، فالفعل يعلن عن نفسه **Am Anfang war die tat** «في البدء كان الفعل». وهنا يبدو أن الفكر العقلي في حاجة إلى أن ينقذ، تمامًا كما حاول هيجل أن ينقذ المنطق، وذلك بتجاوزه.

ولم يقنع هيجل بمجرد تعميق المحتوى وجعله صريحًا لكي يصل إلى الصورة، بل لقد اختزل المحتوى إلى فكر وذلك بزعمه أنه استوعبه واستنفذه «بشكل شامل». وهو يصر على الصورة، التي تتحدد باتساق وبشكل حاسم،التي يكسبها المحتوى في الهيجلية، فكل التحديدات يجب أن ترتبط معًا لكي تصبح قابلة لأن تفهم، وهذه الروابط -بمقدار ما يدور الحديث عن هيجل- لا يتم اكتشافها تدريجيًّا ولا يتم الحصول عليها بمنهج تجريبي، بل هي ثابتة. ومجموعها أو مجملها يشكل دائرة. «الفلسفة تشكل دائرة، فأي شيء تبدأ الفلسفة

به هو نسبي مباشرة، ويجب أن يظهر كنتيجة تنبع من نقطة نهاية مختلفة»[1]. وليست أي فلسفة أخرى بكل بساطة إلا طريقة للشعور الذاتي العرضي بالنسبة إلى المحتوى. ولا يمكن ضمان امتلاك المحتوى بكامله وتحويل الفلسفة إلى علم إلا بإقامة نسق كامل.

وهنا تكف الحقيقة عن أن تعتبر وحدة الصورة والمحتوى، وتعرف باتفاق الصورة مع نفسها، باتساقها الداخلي وبالهوية الصورية للفكر. ولا تعرف الحرية الروحية باعتبارها امتلاكًا للمحتوى خلال الوعي بل تحدد بإطلاق حرية الروح، في علاقتها بالمحتوى نفسه -بالتجربة والحياة أو الفعل- بواسطة التصور والفكرة.

ولذلك فالصورة لا تنتقد على أساس من المحتوى ولا تستخلص من جعل المحتوى صريحًا. إنها توضع بلغة متطلبات الاتساق الصوري وضرورات إقامة النسق الفلسفي. ويعلن هيجل بعد أن يؤكد أولية المحتوى أن «الأفكار المنطقية ليست لحظات قائمة بذاتها في علاقة بتلك الأفكار؛ لأنها الأساس المطلق لكل الأشياء»[2]. وبهذه الطريقة يصبح المصدر الخفي للمحتوى، فالروح لا تستمد محتواها من الخارج إلا وفقًا للظاهر ووفقًا للمسلمات غير الفلسفية للملاحظة

(١) (فلسفة الحق -(القانون) إضافة إلى الفقرة ٨٢).

(٢) (الموسوعة فقرة ١٤ والإضافة).

والتجربة. وتبدو الطبيعة باعتبارها مسلمة للروح حتى تلك اللحظة التي تتحدد فيها الحقيقة الأعلى، أي الفكرة. وتختفي الطبيعة داخل تلك الحقيقة، وليست حركة الفكر إلا ارتداد الفكر على عقبيه إلى نفسه. «إن الميلاد الداخلي (أو الصيرورة) لجوهر هو انتقال إلى الخارجي وعلى العكس فإن صيرورة وجود محدد هي الماهية الداخلية وقد أصبحت مالكة زمام أمرها مرة أخرى». ويسمح المحتوى لنفسه أن يكون سجين هذا النسق المغلق الدائري لأنه هو نفسه كان صدورًا (فيضًا) عن الروح التي تضع هذه الصورة، «يمكن مقارنة الكل بدائرة تحتوي على دوائر أخرى ... بحيث يشكل نسق هذه العناصر الجزئية مجمل الفكرة»[١]. إذن فالمسألة لم تعد رفع المحتوى بحرية إلى مستوى التصور Notiov بل أصبحت العثور داخل المحتوى على شكل معين للتصور وقد وضع قبليًّا بالنسبة إلى المحتوى: صورة دائرية مغلقة وكلية (بمعنى خاص لتلك الكلمة) أي كلية مغلقة. فالفكر لا يستوعب إلا نفسه، وكل ما تفعله الذات المفكرة هو أن تكون شاهدًا على هذا التطور للفكرة[٢] ويصبح من المهم للعلوم الأخرى أن تستعيد صور المنطق[٣] والعلم «يحتوي على الفكر بمقدار ما يكون

---

(١) (الموسوعة فقرة ١٥).

(٢) (فقرة ٣١ R).

(٣) (الموسوعة إضافة فقرة ١٤).

الفكر هو الشيء ذاته، أو بعبارة أخرى هو الشيء في ذاته، بمقدار ما يكون فكرًا خالصًا» وهكذا تصبح مادة الدراسة الخاصة بالمعرفة أو بالمحتوى محددة بالصورة.

وبشكل أعم، من الممكن تفسير هيجل الجدلي بطرق متعددة، أو من الأفضل القول أنه من الممكن أن نعثر فيه على حركتين أو ثلاث للفكر:

(أ) يعتبر الجدل تحليلًا للحركة، ويفترض المنهج المحتوى، وهو لا يحطم وحدة الصيرورة إلا ليستعيدها من جديد بعد ذلك. وفي النهاية، وبعد تحليل غير متناه تتطابق حركة الفكر مع الحركة التلقائية للعالم والمحتوى.

(ب) إن الجدل بدلًا من أن يعبر عن حركة المحتوى ويعكسها، ينجب هذه الحركة، وهو أقرب إلى أن يكون منهجًا للبناء التركيبي والنسقي للمحتوى من أن يكون منهجًا للتحليل.

(جـ) يعتبر الجدل ناجمًا عن انسلاب الفكرة، ونجد عند نقطة بدايته إمكانات الفكرة التي تخرج من ذاتها، وتنقسم وتصبح «الآخر» وتنجب الجدل.

ويمكن مساندة كل من هذه التفسيرات بواسطة ما كتبه هيجل. وقد يبدو أن التفسير الثاني هو أكثرها هيجلية بحق. «فظاهريات

الروح» ذاتها، وهي التي تؤكد كثيرًا محتوى الوعي وانسلاب واتجاه الروح إلى الخارج في عالم الأشياء، تقول: «إن المحتوى حينما يتحدد بشكل أكثر دقة ... هو الروح التي تقوم باستعراض نفسها وتعيد استعراض نفسها بمقدار ما هي روح» والفصل الختامي من المنطق الكبير يصل إلى أن المنهج هو القوة المطلقة الفريدة الأعلى واللامتناهية، والتي لن يستطيع أن يقاومها أي شيء، فالمنهج هو في الوقت نفسه «الروح والمادة» أو بشكل أوضح: «الفكرة المنطقية هي محتوى نفسها الخاص بمقدار ما هي شكل لا متناه»، والفكرة المطلقة حينما تنطلق من أجل ذاتها «تفصح عن نفسها مؤكدة أنه لا يعود التحديد فيها يأخذ شكل المحتوى بل ببساطة شكل الصورة» إنها تتخطى وضع نفسها كمحتوى، ففي الفكرة المطلقة يستعيد المنطق الوحدة البسيطة التي كانت له عند نقطة الانطلاق: بفضل التوسط وتجاوز التوسط يصبح الوجود المباشر فكرة قد حققت تطابقًا مع نفسها. «المنهج هو المفهوم الخالص الذي لا ينتسب إلا إلى نفسه، إنه لذلك هو تلك العلاقة البسيطة بالذات، التي هي الوجود». ولا يعود المفهوم إلى الظهور كشيء خارجي بالنسبة إلى المحتوى كما كان الحال في التفكير (الانعكاس) الذاتي. ففي المعرفة المطلقة أصبح المفهوم محتوى لنفسه. وتصبح الفكرة المطلقة بداية لدوائر أخرى ولعلوم أخرى، علوم الطبيعة والتاريخ، لذلك فبدلًا من أن تصبح

المعرفة المطلقة الحد النهائي و«غاية» الفكر، يمكن اتخاذها نقطة بداية، فحينما ننطلق من الفكرة نستطيع إعادة بناء العالم.

وليس من المؤكد أن هذه التفسيرات، أو الحركات الجدلية الثلاث، يمكن أن تتلاءم معًا، فنظرية الانسلاب تصبح معتمة بشكل غريب في المنطق الكبير. فهيجل يريد أن يوضح أن الفكرة حينما تضع نفسها بوصفها وحدة المفهوم والواقع «تمتص في مباشرة الوجود وتصبح طبيعة، على الرغم من أنها يجب أن يفهم بهذا المعنى، أي أن الفكرة تجعل نفسها تنطلق في حرية، وهي مطلقة الوثوق بذاتها ومستقرة في ذاتها» وهكذا لا تكون الفكرة أكثر من سكون غير متناه. وكما تذهب الفقرة الأخيرة من المنطق الصغير (الذي يضع في أماكن أخرى منه التأكيد على المحتوى)، تحزم الفكرة نفسها على أن تخلص نفسها بحرية من لحظة جزئيتها، من «التحديد الأول للوجود الآخر». وإنه لأمر غريب أن نعقد مقارنة بين تلك الفقرات وبين الفقرات الأخرى وخاصة تلك الموجودة في «ظاهريات الروح» (أو حتى في المنطق) التي تعبر عن النشاط العميق الهدام للسلبية غير المتناهية، وكذلك للذاتية والحرية والتجاوز. وكما تقول ظاهريات الروح[1] «إن الجوهر الحي، بمقدار ما هو ذات، هو سلبية خالصة بسيطة، هو

---

(١) (الطبعة الثانية ترجمة لاسون ص ١٩-٢٠).

عملية تقسم ما هو بسيط، وتضاعف الحدود وتضعها في تضاد».

وهيجل لا يبرهن على أن أن هذا الخروج الهادئ للفكرة من نفسها، يطلق سراح أنواع متناقضة من الوجود الفعلي، ولا يقف عند وضع أنواع من الوجود أو الماهيات متجاورة، كل منها خارجي بكل بساطة بالنسبة إلى الآخر. فهيجل على النقيض من ذلك يقل أن يكون الفكر الغيبي والقانون والفن مجالات متميزة ليست متناقضة. فيما بينها أو فيما بينها وبين الفلسفة، ومن ثم فهي مجالات متجاورة في بساطة. فللفكر الغيبي والفلسفة محتوى مشترك وهذا المحتوى مطروح أي منتقص من التطور، من التتابع في الزمان[1]. إن الهيجلية باعتقادها أنها تستطيع أن تستوعب المحتوى بكامله، تحد من نطاق المحتوى الذي تقبله، وهي تقبله بطريقة غير نقدية وتطرحه (أي تنقصه) في النهاية من الصيرورة الجدلية. وفي هذه الحالة فلا يوجد التناقض الجدلي إلا من أجل الفكر الفردي والمتناهي وخلاله.

وفي بعض الأحيان يؤكد هيجل الوجود المطلق غير المتحرك وهو المعرفة الأزلية بذاتها أي هوية موضوعية تمحو كل تناقض إلى الأبد. ويشارك الفيلسوف في هذه المعرفة المطلقة، ويستخلص العالم بأكمله من رأسه، وتنجب صورة الهوية المحتوى. وهذا النسق يبنيه

---

(١) (تاريخ الفلسفة ص ٦٥ والموسوعة فقرة ٢٠).

هيجل كقطعة من العمارة الجامدة، تتكون من مثلثات تنطبق فوق بعضها معلقة من رؤوسها، وحينئذ ربما استشعر هيجل أن الوجود يبدأ في الارتجاف ويتملص منه، لذلك فهو يضع جوهرًا ربما كان أشد غرابة من الوجود، هو السلبية. فالإيجابي أو التحديد هو نفسه نفي ومشاركه في السلبية التي هي «الروح»، «نقطة التحول في حركة المفهوم»، «القوة الجبارة» للفكر التي تدمر وتتجاوز. والسلبية بمقدار ما هي قوة لا متناهية مطابقة لنفسها، هي نفي قد رفع إلى مستوى الأقنوم، وهي بذلك تكتسب وجودًا فعليًا متعاليًا، إنها عدم مطلق لا يزيد الإيجابي فيه على أن يكون تجليًا مؤقتًا سرعان ما يطمس، إنها أيضًا «عدم شديد النشاط»، هاوية غامضة، كلية الحضور تنحدر منها كل قوى الحياة والمادة كمساقط مياه غريبة، قبل أن تسقط فيها مرة ثانية. وهذه السلبية لا متناهية قاسية. وتصبح الهيجلية بذلك نوعًا من التصوف الذاتي. ويمكن اعتبارها شيئًا قد تم تشييده بواسطة الإيقاع الداخلي للروح، متحركًا داخل نطاق الحاضر الأبدي أو وفقًا لتعبير هيدجر، محاولة لتحليل البنية «الأنطولوجية» للموت، ويختفي بذلك المحتوى الموضوعي.

ويظل التأمل الهيجلي منغمرًا في أفكار «سحرية»، فهو حينما يؤكد اشتراكًا سحريًا في الوجود المطلق (باعتباره معرفة وعقلًا)،

يضم المشروع السحري إلى محاولة تتجه نحو عقلانية معمقة، وهو في الوقت نفسه ميتافيزيقا أولى للعدم. إنه يتأرجح بين الموضوع المطلق والذات المطلقة، بين الوجود والعدم بين المعرفة والتصوف السحري.

ويلغي النسق الهيجلي، بمقدار ما هو نسق، كلا من التناقض والصيرورة. فالتناقض يختزل إلى ماهية منطقية، إلى علاقة قابلة للتحديد قبليًّا، تعثر عليها الروح آليًا في كل الأشياء إنه ليس إلا تقريبًا للحقيقة، نسبيًّا في علاقته بالأوضاع التي يتخذها فهمنا المتناهي. ولا يعود الوجود مرتبطًا بالحركة المعطاة التلقائية الخاصة بمحتوى الفكر، ويفقد موضوعيته. وما يتبقى لدينا ليس الوحدة العينية للتناقضات النوعية، بل هوية مطلقة -الوجود أو العدم- وقد وضعت مقدمًا مستغرقة كل الأبدية.

ولكن التناقض لا يسمح لنفسه بأن يحطمه هيجل بأكثر مما سمح بذلك للمناطقة الخلص، فهو يفرض انتقامه المتهكم. لقد حاولت الهيجلية أن تضع نهاية للصيرورة برؤية للصيرورة وحصرتها داخل دائرة هادئة. ولكن من الوهم أن نرى الصيرورة دائرة هادئة، كاستراحة للفكر داخل نطاق نفسه، أو أن نراها كتحقق للروح. لقد حاول هيجل أن يحل ويتجاوز كل تناقضات العالم ولكن التناقض -وحتى خرق

المنطق- بقى داخل النسق. كما فرض الثبات على الواقع -الذي هدف إلى إعادة بنائه- حينما جعله أزليًّا، وهذا الواقع هو واقع عصر هيجل، فعند هيجل نجد الحد الثالث الميتافيزيقي وقد اتخذ لنفسه الملامح المعروفة جيدًا: ملامح الدولة البروسية المغرقة في ابتعادها عن الفلسفة.

ولكن الحياة تسير، والدول تنهار أو تتحول، ويصبح الكون الهيجلي مجرد عالم هيجل، الفيلسوف الميتافيزيقي، وثمرة طموحه التأملي الخاص. لقد ظل بعيدًا عن أن يكون عالم البشر بكل واقعيته الدرامية فأي إجابة يحملها هذا العالم الهيجلي لمتطلبات الأفراد الذين يخوضون غمار الحياة ولأسئلتهم الملحة؟ إن هؤلاء الأفراد يتطلعون إلى طريق روحي وخلاص إنساني، وهو يترددون حينما يواجههم العدم، وهم يودون أن يناهضوا الموت وأن يتفتح أمامهم المستقبل. فهل أوفى هيجل بوعوده؟

تقول ظاهريات الروح في تعاظم: «إن ما يبدو أنه يحدث مستقلًّا عنه (الجوهر)، وأنه نشاط موجه ضده، إنما هو نشاطه الخاص» وإنه لوعد يفتقر إلى الحكمة!، فالعالم لا يجد تبريرًا إلا إذا كان من صنع يدي، أي من خلق كل ما هو إنساني حقًّا وروحي حقًّا داخلي، ويتعهد هيجل بأن يبرهن لي، بوصفي إنسانًا في العالم على أن كل ما يسبب

شقائي هو نتاج نشاطي الإنساني والروحي. فهو يأخذ على عاتقه أن يبرر الماضي والحاضر ومشكلات الحاضر باعتبار ذلك الشروط المسبقة لوجود حريتي ولاتخاذها شكلًا. ولكنني لا أتعرف على نفسي في الدراما الخيالية للفكرة التي «تطلق نفسها» في خلق العالم، وتنسلب ثم تستعيد نفسها في النسق الهيجلي. هنا تصبح الهيجلية عقيدة جامدة وتتطلب زهدًا، وتخليًا عن التجربة الفردية وعن المشكلات الحيوية للفرد. إنني أجد «ظاهريات الروح» بالغة الاستثارة حين تصف عذاب الوجود غير المتحقق، ولكن المغامرات الكونية للروح مستقلة عنا. ولكن كل ما يسبب لنا المعاناة في الواقع وما يعوقنا عن الحياة لا يختفي بشكل سحري ولا يجد تبريرًا بفضل الهيجلية.

فنحن نصطدم بقوى معادية وكائنات غريبة وأنواع من الطغيان فهل يقف الأمر عند أن موقفًا روحيًا هو الذي يجعل قوى القدر هذه شديدة القهر قاسية بلا هوادة؟ وهل يكفي للخلاص من العداء والقهر أو للموافقة عليهما، مجرد الإلمام بهما بوصفهما كذلك؟. إن الهيجلية لا تقدم حلًا، وبمقدار ما هي نسق وعقيدة جامدة فهي تعيد من جديد داخل الروح العلاقة المحدودة بين السيد والعبد. وهي ليست إلا موضوعًا متناهيًا.

ومهما يكن من شيء فطموح هيجل يظل مشروعًا وينطبق على

طموح الفلسفة، إن طريقًا قد شق، وربما كان من الممكن أن نتجاوز الهيجلية بلغتها، من داخلها بالانطلاق من متناقضاتها الخاصة وبالاحتفاظ بما هو جوهري في حركتها. وربما كان من الواجب علينا أن نقبل «المحتوى الثري» للحياة بكل ضخامتها الهائلة: الطبيعة والتلقائية والفعل والحضارات شديدة التباين والمشكلات الجديدة. وهذا المحتوى قد يغمر عقولنا، وقد نكون مضطرين إلى ارتياده ودراسته بدرجة أكبر من العمق دون أن نكون قادرين على استنفاده، ولكن يجب أن نفتح عقولنا أمامه. فالصورة التي يرفع إليها الفكر المحتوى يجب أن نعتبرها متحركة وقادرة على الاكتمال، فالفكر يجب أن يقبل تناقضات المحتوى ونزاعاته ويجب أن يحدد تجاوزها وحلها وفقًا لحركة المحتوى دون أن يفرض عليها أشكالًا قبلية نسقية. بذلك يعاد امتلاك الصيرورة شيئًا فشيئًا، بكل عمقها، بكل ثرائها الهائل من اللحظات والأوجه والعناصر .. وتجاوز الهيجلية سيضفي التكامل والإحكام على المنطق الجدلي وفقًا لطبيعة الحركة الجدلية نفسها، للصيرورة حينما نعتبرها، كما هي في الحقيقة، التجربة المطلقة.

المادية التاريخية

ما سبق من استقصاء نقدي للهيجلية يتفق في خطوطه العريضة وفي نتائجه مع ما قام به ماركس (في تعاون مع إنجلز) بين عامي ١٨٤٣م و١٨٥٩م، وذلك ما قاد خطاه إلى المادية الجدلية. فالبحوث المطولة في الفلسفة والعلم والسياسة قادت ماركس وإنجلز من التشريع إلى الاقتصاد، ومن الليبرالية إلى الاشتراكية، ومن مثالية هيجل إلى شكل من المادية المتطورة.

لقد كف ماركس ابتداء من عام ١٨٤٤، لأسباب عملية -ولأن الدولة البروسية بدت له خانقة للبشر الأحياء الواقعيين عن أن يعتبر الدولة «واقع الفكرة الأخلاقية»[١]، ولا يمكن للفكر الغيبي والفلسفة أن يكون لهما المحتوى نفسه لأن الفلسفة يجب قبل أي شيء أن تنقد تلك الدعامة الراسخة للمؤسسات. «فكل نقد يجب أن يسبقه نقد

---

(١) (تاريخ الفلسفة ص ٦٥ والموسوعة فقرة ٢٠).

الفكر الغيبي»[1] وقد كتب ماركس بعد ذلك أنه ابتداء من ذلك الوقت قد تحقق «أن العلاقات الحقوقية، كأشكال الحكومة لا يمكن تفسيرها في ذاتها، أو بالتطور المفترض للعقل الإنساني، ولكنها تستمد جذورها من شروط الوجود المادي التي... يجمعها هيجل ككل تحت اسم المجتمع المدني ...» . فابتداء من ذلك الوقت إذن طور ماركس محتوى الهيجلية[*] في مناهضة نسق هيجل الجامد ونتائجه السياسية.

وترى «المخطوطة الاقتصادية الفلسفية» التي كتبها ماركس عام ١٨٤٤ أن السؤال «إلى أين يؤدي بنا المنطق الهيجلي؟ سؤال جوهري، وتتجسد إجابة المخطوطة في صيغة رائعة: «أن المنطق هو عملة (نقود) العقل»، فالمنطق لا يعدو أن يكون جزءًا من المحتوى، وهو أكثر جوانبه إحكامًا ولا شخصية وقابلية للتشكل، وهذا الجانب من المحتوى هو أكثر الجوانب التي عمل التبادل العقلي على صياغتها بشكل مكتمل. ويبقى داخل نطاق المقولات المنطقية بعض آثار المحتوى وحركته. ومهما تكن تلك الآثار مجردة فإننا نظل قادرين على إعادة بناء الحركة واستعادة المحتوى. ولكن المنطق هو مجرد قيمة إنسانية معبر عنها في الفكر المجرد، وقد أصبحت ماهيتها

---

(١) (مقدمة نقد فلسفة الحق عند هيجل كما نشرت في مجلة Nack Lass أو التراث الأدبي ص ٣٨٤).

(*) (النظرية العينية للمجتمع المدني، نظام الحاجات والعلاقات الاجتماعية).

غير مكترثة (محايدة) وغير واقعية، والمنطق يشكل لذلك جزءًا من انسلاب الإنسان الواقعي لأنه مثل الطبيعة لا يعبر الإنسان ولا الوجود الفعلي العيني التفاتًا. فكيف يمكن استنباط العالم منه؟ وكيف يمكن له أن يكون ماهية الفكر الإنساني؟

ولا يمكن العثور على الأصول النظرية والفلسفية للمادية الجدلية في منطق هيجل بل في مؤلفه «ظاهريات الروح». فماركس يذهب إلى أنه في «ظاهريات الروح» نجد مفتاح النسق الهيجلي، فهنا نستعيد المحتوى الفعلي للحياة الإنسانية، تلك الحركة الصاعدة من «الأرض إلى السماء»، و«ظاهريات الروح» لذلك تحتوي على الجانب الإيجابي لمثالية هيجل. إن هيجل يذيب العالم ويحوله إلى أفكار ولكنه لم يقنع بمجرد أن يسجل في سلبية موضوعات الفكر، بل كان يهدف إلى أن يكشف عن الفعل الذي ينتجها[1]. وكانت النتيجة أنه أعطانا «داخل نطاق العرض التأملي» عرضًا واقعيًّا يستوعب الشيء ذاته[2]. ووفقًا لمخطوطه ١٨٤٤ فإن هيجل يعتبر «خلق الإنسان لنفسه عملية ...» فهو يدرس تموضع الإنسان في عالم من الأشياء الخارجية، وتخلص الإنسان من هذا، التموضع (بأن يصبح واعيًا بنفسه)، باعتبار

---

(١) (الإيديولوجية الألمانية الجزء الأول ص ٢٣١).

(٢) (العائلة المقدسة ص ٣٠٥).

ذلك تجاوزًا لهذا الانسلاب. وقد استشف ماهية العمل باعتبارها نشاطًا خلَّاقًا، وأحاط بأن الإنسان الموضوعي -وهو الإنسان الوحيد الواقعي- هو نتاج هذه القدرة الخلاقة. ووفقًا لظاهريات الروح فإن علاقة الإنسان بنفسه وبالنوع الإنساني، وتحقيقه لذاته، لا تصبح ممكنة إلا بواسطة نشاط الإنسانية كلها، وتفترض تاريخ النوع الإنساني بأكمله.

ولسوء الحظ، فإن ظاهريات الروح لا تفهم انسلاب الإنسان على وجهه الصحيح. فهيجل يرى انسلابًا فيما يحققه الإنسان، في عالم المنتجات الموضوعية أو الأشياء التي يخلقها الإنسان. ويرى في القدرات والموضوعات الإنسانية التي اكتسبت شكلًا خارجيًا (الثروة والدولة والفكر الغيبي، التي تقتلع الإنسان من ذاته بإخضاعه لمنتجاته التي خلقها بنفسه) تحققًا للروح فهيجل في الواقع «يستبدل بالإنسان الوعي» فهو يستبدل بكل الواقع الإنساني الوعي الذي يعرف نفسه «فهيجل يحول الإنسان إلى إنسان الوعي، بدلًا من أن يحول الوعي إلى وعي الإنسان الواقعي الذي يعيش في العالم الواقعي». أي أن ذلك الوعي لا يزيد على أن يكون الروح وقد فصلت ميتافيزيقيًا عن الطبيعة، التي فصلت بدورها عن الإنسان، وتنكرت في هيئة وجود فعلي خارجي بشكل خالص. والروح (المعرفة المطلقة أو الذات -

الموضوع المطلق) هي وحدة هذين الحدين: الإنسان المجرد في طبيعة قد تبدلت ميتافيزيقيًّا. «فحينما يدرس هيجل الثروة أو سلطة الدولة كماهيات أصبحت غريبة على الطبيعة الإنسانية، فهو لا يتناولها إلا في شكلها المجرد، فهي كائنات العقل، انسلاب للفكر الخالص... وإلى ذلك يرجع السبب في أن تاريخ الانسلاب بأكمله وحركته العكسية ليست شيئًا أكبر من تاريخ إنتاج الفكر المجرد، الفكر التأملي المنطقي...».

وهيجل على صواب حينما يشدد النبر على الانشقاق الداخلي لما هو إنساني لما هو إنساني وعلى تمزقه وعلى نزاعاته الواقعية، «ولكن ما نراه عند هيجل تشخيصًا لماهية هذا الانشقاق الذي يجب محوه، ليس واقع أن الماهية الإنسانية قد تموضعت بطريقة غير إنسانية، بل تموضعها متميزة عن الفكر المجرد». فهيجل يضع في اعتباره دائمًا الفعل المجرد الذي يضع به شيئًا، أي يضع إثباتًا منطقيًا. وهو يحدد ذلك الفعل بوصفه اعطاء سلسلة من المنتجات المجردة ثم الانسحاب منها. وهو يطرح مشكلة «امتلاك القوى الجوهرية للإنسان التي أصبحت أشياء، وأشياء غريبة» ولكن هذا الامتلاك لا يدور إلا في وعي الإنسان بنفسه، تجريديًّا. «وعند هيجل فإن المطالبة بالعالم الخارجي باسم الإنسان، ومعرفة أن... الخرافة الغيبية والثروة... إلخ،

ليست شيئًا أكبر من الواقع المنسلب للإنسان مما يفتح الطريق إلى واقع إنساني حقيقة تتخذ شكلًا يجعل الحساسية والفكر الغيبي وسلطة الدولة تبدو كماهيات روحية». لذلك فإن كل ما نجده في ظاهريات الروح هو تحليل نقدي «يلبس قناعًا» ويتخذ شكلًا صوفيًا، لماهيات الروح ولحظاتها. وفي الواقع الفعلي فمن الطبيعي أن الكائن الحي الطبيعي يجب أن يمتلك موضوعات رغباته ووجوده. وهذه الموضوعات ليست انسلابه، بل الأمر على النقيض من ذلك فإنه ينسلب بعدم امتلاكه لها، إنه يصبح منسلبًا بكونه خاضعًا مؤقتًا لعالم هو «آخر» بالنسبة إليه، حتى وإن يكن هو نفسه الذي أوجد هذا العالم، الذي يماثله ف الواقعية. وفي هذا الانسلاب يبقى الإنسان كائنًا واقعيًّا حيًا يجب أن يتغلب على الانسلاب خلال «الفعل الموضوعي». لذلك فإن نقد «ظاهريات الروح» ونظرية هيجل في الانسلاب يفتح الطريق لنزعة إنسانية إيجابية يجب عليها أن تتجاوز المثالية والطبيعية (المادية) وتوحد بينهما.

وتؤكد المخطوطة أيضًا أن جدل الوجود والعدم عند هيجل تحيط به الشبهات، فالمعرفة تقرر ما في الموضوع من عدم، وهو على وجه التحديد ما يربط النظرية الجدلية بنظرية الانسلاب، فالموضوع مطابق لفعل المعرفة، إنه انسلابه، فالموضوع سراب، مظهر زائف

للمعرفة، وهو يقيم تضادًا بينه وبين نفسه ومن ثم بينه وبين العدم. والمعرفة بوصفها علاقة بالموضوع تصبح خارج نفسها رغم أنها تظل هي نفسها، لقد «انسلبت». ولا تملك النظرية الإيجابية عن انسلاب الإنسان إلا أن ترفض جدل الوجود والعدم هذا.

وعند هيجل يرمي الفكر إلى أن يكون الحياة بأكملها. والإنسان حينما يخترق وجوده الآخر ويتجاوزه يطالب بأن يستعيد ذاته من جديد في الروح الخالصة. والفكر يستعيد نفسه في الجنون بمقدار ما هو جنون!، وتعتبر الحياة المنسلبة هي الحياة الحقة، في الفكر الغيبي والقانون والحياة السياسية وختامًا في الفلسفة. «أن يعرف المرء وأن يحيا معناه أن يضع نفسه، وأن يثبت نفسه في تناقض مع نفسه، في تناقض مع معرفة الموضوع وماهيته» لذلك فليس نفي النفي الهيجلي إثباتًا للماهية الحقيقية للإنسان بنفي ماهيته الخيالية بل على النقيض من ذلك، إنه إلغاء للماهية العينية وتحويل لها إلى ذات، إلى موضوعية زائفة، أو تجريد: فكر خالص أو معرفة مطلقة دون موضوع.

وفي التجاوز الهيجلي تبقى التحديدات التي تم تجاوزها بوصفها لحظات ثابتة في الحركة الشاملة: القانون والملكية الخاصة والدولة والفكر الغيبي... إلخ، «إن ماهيتها المتحركة لا تفصح عن نفسها إلا فلسفيًّا» فإن فكرة بسيطة يمكن تخطيها بفكرة خالصة، فظاهريات

الروح «تسمح بالأساس المادي والمحسوس للأشكال المختلفة المنسلبة للوعي بأن تواصل البقاء»، فليست حرية هيجل إلا حرية عقلية خالصة. فهي تصف الوعي التعس وتعبر عن الشقاء الروحي للعالم الحديث، ولكنها لا تهدف إلى إنهاء ذلك إلا في الفلسفة وبواسطتها. ويكتسب كل كائن وكل إنسان وجودًا فعليًّا ثانيًا هو الوجود الفلسفي وهو عند هيجل الوجود الوحيد الواقعي الحقيقي. فالإنسان يوجد بالفعل فلسفيًّا، فوجوده الديني والسياسي هما في واقع الأمر وجود ديني فلسفي أو سياسي فلسفي... إلخ. فالإنسان لا يكون متدينًا إلا بمقدار ما يكون فيلسوفًا للدين، وهيجل لا ينكر التدين الفعلي إلا ليعود إلى تأكيده مباشرة وإقامته باعتباره «مجازًا Allegorie مقابلًا للوجود الفلسفي» وتبعًا لذلك فإن «هذا التجاوز المثالي يدع موضوعه سليمًا لم يمس في الوقع». إن هيجل يعارض المباشرة غير الفلسفية ثم يقبل واقعها المباشر فلسفيًّا.

ولا ترفض المخطوطة الاقتصادية الفلسفية المنطق الجدلي إلا لكي تقبل نظرية الانسلاب، بتعديلها تعديلًا عميقًا، ويصبح هذا الموقف أكثر دقة خلال سنتي ١٨٤٥م و ١٨٤٦م حينما كان ماركس وإنجلز يواجهان فلسفة فيورباخ بالنزعة الإنسانية التي قادتهما إليها تجربتهما الخاصة وبنقدهما للهيجلية، ولا تكشف دراسة تطور

ماركس الفكري عن «مرحلة فيرباخية» بل تكشف عن إكمال ونقد متصل في الوقت نفسه لأفكار فيورباخ.

أما الهيجليون الشبان اليساريون الذين كانوا ينشدون أن يذهبوا إلى ما وراء هيجل، فقد أسرفوا في الاعتماد المباشر عليه بحيث عجزوا عن أن ينهضوا بنقد موسع للهيجلية التي استعاروا منها شذرات، ومقولات منعزلة مثل وعي الذات على سبيل المثال[1]. كما قام هؤلاء الهيجليون الشبان بنقد زائف للدين، فقد أرادوا أن يتخلوا عن اللاهوت ويظلوا لاهوتيين[2] ولم يصلوا إلى أكثر من أن غيروا أسماء الأشياء، والمقولات، مستبدلين «بالجوهر» أو «الذاتية»، «الإنسان عمومًا» و«الفريد» «والوعي»، وقد اتخذوا موقفًا دينيًّا من هذه المقولات، وبدلًا من تحليل تمثلات الفكر الغيبي فقد رفعوا العالم كما هو معطى إلى مرتبة غيبية، وتبعًا لذلك كان الوعي هو كل ما شرعوا في تغييره بتقديم تفسير مختلف للعالم الموجود بالفعل وهكذا فقد قبلوا العالم بفضل هذه التفسيرات الجديدة.

ونجد ماركس يكتب عام ١٨٦٥م «أن فيورباخ بالقياس إلى هيجل ليس لديه إلا القليل ليعطيه... ولكنه كان علامة مميزة لعصره.

---

(١) (الإيديولوجية الألمانية من ص ٨ إلى ١٠).

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٥.

وحقيقة الأمر أنه بالنسبة إلى ماركس وإنجلز فإن فيورباخ كان الوحيد بين الهيجليين الشبان الذي حقق شيئًا له قيمة كبيرة، فقد وضع فيورباخ «فلسفة رصينة» في تضاد مع النشوة التأملية لهيجل، كما «أرسى أسس المبادئ العريضة لنقد التأمل الهيجلي، ومن ثم الميتافيزيقا كلها»[١]. ففلسفة فيورباخ قد وضعت نهاية لجدل المفهوم «تلك الحرب بين الآلهة التي لا يستطيع أن يعرفها إلا الفلاسفة وحدهم»، ويدفع فيورباخ إلى المقدمة بالإنسان. وبالإضافة إلى ذلك فهو ينتقد هيجل كناقد هيجلي. فهيجل متناقض. فإذا أضحت الروح طبيعة ومادة فإن المادة بذلك تصبح روحًا[٢]. إذن فالواقع والحقيقة يجب استرجاعهما في الطبيعة باستخدام وسائل هيجل نفسها.

إن «مأثرة» فيورباخ العظيمة كما أكد من قبل في مخطوطه سنة ١٨٤٤ كانت متمثلة في:

١ - أنه برهن على أن الفلسفة ليست إلا فكرًا غيبيًّا وقد وضع في نسق منطقي، وأنه يجب إدانتها، مثل أي فكر غيبي باعتبارها شكلًا من أشكال الانسلاب الإنساني، إننا نرى هيجل ينطلق من الانسلاب ثم ينفيه بواسطة الفلسفة ثم يعيد إقامته داخل الفكرة التأملية، فالتأمل

---

(١) (العائلة المقدسة ص ٢٤٩).

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.

نفسه لابد من تجاوزه.

٢- أنه أسس المادية الحقة بأن جعل علاقة الإنسان بالإنسان هي المبدأ الجوهري لأي نظرية.

٣- أنه أقام تضادًا بين نفي النفي الهيجلي الذي يعلن عن نفسه بوصفه الإيجابي المطلق، وبين الإيجابي الذي يرتكز في إيجابية على ذاته: الطبيعة والإنسان الحي، والذات والموضوع المحسوسين.

ولكن ذلك المذهب مازال محدودًا، فهو يختزل الإنسان إلى الفرد المنعزل، البيولوجي السلبي، أي إلى تجريد. «فالإنسان» عند فيورباخ ما زال لا يتعدى الفرد البورجوازي كما أنه لا يزال ألمانيًّا نموذجيًّا[١] إن فيورباخ يغفل من حسابه ما في الإنسان من نشاط، ومشاركة جماعية وتعاون وعلاقة بين الفرد والنوع الإنساني، أي الإنسان العملي التاريخي والاجتماعي. إنه يتجاهل لذلك الإنسان الفعلي العيني لأن «الكائن الإنساني، ووجود الإنسان هو مجموع العلاقات الاجتماعية»[٢].

وعلى أية حال فالنزعة الإنسانية عند فيورباخ ترتكز على خرافة هي الطبيعة الخالصة، فالطبيعة والموضوع يبدوان له وقد «أعطيا بالنسبة

---

(١) (الإيديولوجية الألمانية ص ٣٢).

(٢) المرجع السابق ص ٣١ وما بعدها، والقضية السادسة عن فيورباخ.

إلى كل الأبدية»، في توافق غامض مع الإنسان لا يستطيع إدراكه إلا الفيلسوف.. والموضوع يطرح كموضوع من موضوعات الحدس لا كنتاج لنشاط المجتمع أو الممارسة. فالطبيعة عند فيورباخ هي طبيعة الغابة العذراء أو طبيعة جزيرة مرجانية انبثقت حديثًا في المحيط الهادي. لذلك فماديته إذا نظرنا إليها من أحد الأوجه الجوهرية أدنى مستوى من مثالية هيجل: فتلك المثالية تبدأ من نشاط الإنسان وقد حاولت بالفعل -وإن يكن من جانب واحد- أن توضح وتسهب في توضيح ذلك النشاط. فقد كان هيجل يرى أن الإنسان ليس معطى بيولوجيًّا ولكنه ينتج نفسه في التاريخ من خلال الحياة في المجتمع أي أنه يخلق نفسه عبر عملية[١].

وتبقى مادية فيورباخ وحيدة الجانب متناقضة، فعنده نجد النشاط الإنساني (بمقدار ما يطرح ذلك النشاط) نظريًّا مجردًا فالإنسان يعتبر موضوعًا محسوسًا، لا نشاطًا محسوسًا، ولا تتجلى حساسيته كإمكان منتج. لذلك فلم ينفصل فيورباخ عن الفلسفة الإسكولائية (المدرسية) التي تطرح مسألة الوجود الفعلي للأشياء وقيمة الفكر في استقلال عن الممارسة[٢]. وفي مثل هذه المادية التي تستلهم مادية القرن الثامن

---

(١) (مخطوطة ١٨٤٤).

(٢) (قضايا عن فيورباخ ١، ٢، ٥).

عشر فإن فكر الأفراد وحاجتهم وأفكارهم تفسير بالتربية ولكن ذلك لا يفسر شيئًا فالمربون أنفسهم في حاجة إلى أن يتلقوا تربية[١].

ويوضح فيورباخ أن الخرافة الغيبية هي انسلاب للعالم الدنيوي أو الأرضي ولكن كيف حدث أن ذلك العالم الأرضي أمكن أن يضاعف بتلك الطريقة ثم يلقى به بعيدًا إلى السحب؟. أنه يجب أن ينقسم وينشق ويفتقر إلى الوعي بنفسه. وفيورباخ لا يفسر الانسلاب تاريخيًّا بالانطلاق من حياة النوع الإنساني، فعنده أن الشعور الغيبي هو ببساطة نوع من الخطأ الثابت الخطير، يقع فيه الفرد المنعزل المقطوع الصلة بالنوع الإنساني ولكنه لا يعتبره ناتجًا عن وضع اجتماعي معين. وتنحصر نزعته الإنسانية في تأمل أفراد منعزلين في المجتمع المعاصر. ولكن ذلك المجتمع نفسه ليس إلا شكلًا من أشكال الانسلاب يجب تجاوزه. فالعالم يجب تغييره لا مجرد تفسيره من جديد.

حقًا إن فيورباخ يقدم نفسه كرجل «المشاركة الجماعية» ولكن أي دلالة عملية يمكن أن تمتلكها تلك الصيغة[٢]؟ إنه يهدف إلى توضيح أن الناس كانوا يحتاجون دائمًا بعضهم إلى بعض، إذن فما يريد الوصول إليه هو «وعي ملائم بواقعة موجودة بالفعل»، وكل ما

(١) (القضية الثالثة عن فيورباخ).

(٢) (الأيديولوجية الألمانية ص ٢٣١).

يراه عند الإنسان هو علاقات تلقائية عاطفية، فهو لا يستوعب أبدًا العالم الاجتماعي بوصفه «النشاط الكلي الحي للأفراد الذين يكونونه» وفيورباخ يضفي طابعًا مثاليًّا على الحب والصداقة كما لو كان الوضع الأفضل لهما أن يكونا دينيين، وهو يضعهما خارج الواقعي داخل نطاق المثالي والمستقبل، فهو لا يستطيع أن يرتفع فوق مفهوم مجرد عن الإنسان وعن الانسلاب الإنساني أو عن تجاوز هذا الانسلاب.

ومهما يكن من شيء فإنه ابتداء من توضيح فيورباخ أن عالم الفكر الغيبي هو إسقاط وهمي للعالم الأرضي، فقد طرحت مسألة أمام الفكر الألماني لم يحلها فيورباخ نفسه: فكيف حدث أن وضع الناس مثل تلك الأوهام في رؤوسهم؟ وحتى بالنسبة إلى المنظرين الألمان فقد فتح هذا السؤال الطريق أمام مفهوم مادي للعالم»[1]. وهذا المفهوم يضع في اعتباره «المسلمات المادية بوصفها كذلك» بدلًا من أن ينشد فهم الوجود والموجودات أو بنائها دون مسلمات، ولهذا فذلك المفهوم نقدي بحق.

وفي واقع الأمر، فإن الأفراد الواقعيين، وأفعالهم وشروط وجودهم، وكل ما هو معطى إليهم وما خلقوه، يمكن أن يلاحظ تجريبيًّا. إن نمط إنتاج الحياة هو نمط حياة الأفراد، فالأفراد يكونون

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ٢١٩).

وفقًا للطريقة التي ينتجون بها حياتهم. «فالوعي لا يحدد الحياة بل الحياة هي التي تحدد الوعي»[1]. إذن يجب أن نبدأ من الإنسان بوصفه كائنًا فعليًّا نشطًا، ومن العملية الفعلية للحياة (التي تستمر ويعاد انتاجها كل يوم)، وأن نتمثل تلك العملية بانعكاساتها الأيديولوجية وأصدائها.

فإذا كان للإنسان أن يصل إلى الوعي فمن الضروري أن تتوافر أربعة شروط أو مسلمات: (أ) إنتاج وسائل العيش (ب) إنتاج حاجات جديدة بعد إشباع الحاجات الأولى وبعد اكتساب وسائلها، وهذا يشكل «الواقعة التاريخية الأولى» ويفصل الإنسان عن الطبيعة الحيوانية (جـ) تنظيم إعادة إنتاج أو تكاثر الحياة، أي الأسرة (د) تعاون الأفراد والتنظيم العملي للعمل الاجتماعي[2]. والوعي لذلك منذ البداية هو نتاج المجتمع ويظل كذلك، ففي البداية كان الوعي حيوانيًّا بيولوجيًّا بكل بساطة، «وعيًا للقطيع» ثم أصبح بعد ذلك واقعيًّا فعالًا، وخاصة مع ظهور تقسيم العمل. ومهما يكن من شيء ففي اللحظة التي شهدت تقسيمًا إلى مادي وروحي، لحظة أن وجد الوعي لذاته، أصبح الوعي قادرًا على أن يتخيل نفسه كشيء مغاير للوعي بالممارسة القائمة وأن

---

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ١٥).

(٢) المرجع السابق ص ١٧ وما بعدها.

يفقد رؤية شروطه المسبقة ذاتها. إن التفكير حديث الولادة للفرد الواعي يحطم الكلية الاجتماعية في اللحظة المحددة التي تتطور فيها تلك الكلية وتتوسع، ولكن ذلك حدث حينما لم يعد أي نشاط –مع تقدم تقسيم العمل– يزيد على أن يكون نشاطًا مجزئًا. وهكذا أصبحت الأوهام الأيديولوجية ممكنة. وبالإضافة إلى ذلك فتقسيم العمل يعهد بالإنتاج والاستهلاك إلى أفراد مختلفين. «إن تقسيم العمل والملكية تعبيران متطابقان». وتدخل الجماعة في نزاع مع الأفراد وفي النهاية «تصبح القدرة الخاصة بالإنسان قوة غريبة» تعارضه وتخضعه بدلًا من أن تخضع لسيطرته، وينحصر كل إنسان في دائرته الخاصة. أي يصبح سجين نشاطه الخاص خاضعًا لمجموعة من العلاقات لم يعد قادرًا على أن يحيط بها ويفهمها. «إن هذا التشيؤ للنشاط الاجتماعي ولنتاجنا وتحوله إلى قوة تفلت من سيطرتنا، وتخيب توقعاتنا، وتحيل حساباتنا إلى لا شيء هو إحدى اللحظات الأساسية للتطور التاريخي».

وهذا هو الانسلاب الواقعي للإنسان الواقعي، وأكثر أشكال هذا الانسلاب قدرة على استثارة الانتباه هي العبودية والنزاعات الطبقية والدولة. فالدولة هي «جماعة وهمية» ولكنها ترتكز على ارتباطات قائمة بالفعل، إنها تتدخل في النزاعات بوصفها حكمًا، بادعائها أنها تمثل الصالح العام بينما هي في الواقع تمثل مصالح تلك المجموعة الاجتماعية التي تقبض بيدها على السلطة السياسية.

وهذا الانسلاب للإنسان يمكن تجاوزه، ولكن في ظل شروط عملية فحسب. فيجب أن يستفحل «بشكل لا يطاق» بالتعارض بين «الكتل المحرومة من الملكية وبين عالم الثروة والحضارة الموجود بالفعل»، وذلك يفترض درجة عالية من تطور القدرات الإنسانية الكامنة. وإلا فإن إلغاء الانسلاب لن يؤدي إلا إلى الفاقة الشاملة، بدلًا من الثروة والوفرة والقدرة.

لذلك توضح الأيديولوجية الألمانية الموضوعات الجوهرية للمادية التاريخية وفي البداية تحرك الدراسة الفلسفية لمشكلة الانسلاب تلك الموضوعات كما تقود خطاها رغبة في ان تصبح النزعة الإنسانية أكثر عمقًا وعينية، وبذلك تكتمل المادية التاريخية وتتجاوز فلسفة فيورباخ. إنها تأخذ كمنطلق لها أكثر نظريات هيجل تعمقًا في الفلسفة: نظرية الانسلاب. وهي تضفي التكامل على تلك النظرية بتحويلها تحويلًا عميقًا. فخلق الإنسان لنفسه عملية، وما هو إنساني يتخلل ويتجاوز لحظات غير إنسانية، أي مراحل تاريخية هي «الآخر» المقابل لما هو إنساني. ولكن الإنسان العملي هو الذي يخلق لنفسه بهذه الطريقة. وهيجل قد عبر عن ماهية العملية التاريخية بتبديلها وقد أشار فيورباخ إلى الموضوع الواقعي لتلك العملية، ولكنه لم يصل إلى ذلك إلا بأن قلص بشكل غريب مدى نظرية هيجل

ومجالها. وقد حققت المادية التاريخية -التي وجدت تعبيرًا عنها في الأيديولوجية الألمانية- تلك الوحدة بين المثالية والمادية (الطبيعية) التي أرهصت بها، وتنبأت بها مخطوطة ١٨٤٤.

وبمجرد أن تمت صياغة المادية التاريخية، استدارت لتناهض الفلسفة التي صدرت عنها: الهيجلية وفيورباخ والفلسفة عمومًا، فالموقف الفلسفي موقف تأملي، ومثل هذا الموقف مبتور ووحيد الجانب فهو نتيجة لتقسيم العمل. أما الآن فالفلسفة تصل على وجه الدقة إلى هذا الاستنتاج: الحقيقة توجد في الكلية، وهي لذلك تدين نفسها لأن الفلسفة لا تستطيع أن تكون ذلك النشاط الأعلى الفعال الكلي. فالحقيقي هو العيني وتكاد التجريدات الفلسفية أن تخلو من أي فاعلية، فليس هناك مطلق غير متحرك ولا «ما وراء» روحي. وقضايا «الفلسفة الخالدة» إما ان تكون تحصيل حاصل وإما أن تكتسب معنى محددًا من خلال محتوى تاريخي أو تجريبي. «فأن يرفع المرء نفسه فوق العالم خلال التفكير الخالص معناه في الواقع أن يظل سجينًا داخل التفكير»[١]. ففي الواقع ترتكز الكلية العينية الحقة على الممارسة، وتهدف المادية إلى أن تعيد إلى الفكر قوته الفعالة التي كانت له قبل أن ينفصل الوعي عن العمل، حينما كان لا يزال مرتبطًا

---

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ٢٣٨).

مباشرة بالممارسة، فالفعل الذي وضع الفكر الإنساني، وفصل الإنسان عن الحيوانات وعن الطبيعة وكان فعلًا خلاقًا مليئًا، حتى على الرغم من أنه أدى إلى انشطار داخلي للواقع الإنساني، إذن يجب استعادة قوة الخلق الكلية في مستوى أعلى. والمادية التاريخية تحقق الفلسفة بتجاوزها، لقد اتخذت ذلك القرار -وهو فلسفي في أعلى درجة- بألا تضللها أوهام العصور المتعاقبة، وبأن تخلق مذهبًا كليًا حقيقيًا. ولكن المتطلبات الثلاثة للفلسفة وهي الفاعلية والصدق وكلية الأفكار لا يمكن أن نلتقي بها على المستوى الفلسفي فالتأمل يجب تجاوزه. «إن الفلسفة المستقلة تفقد الوسط الذي توجد فيه كلما تمثلنا الواقع، ولا يمكن أن يشغل مكانها إلا موجز لأشد النتائج عمومية مستخلص من دراسة التطور التاريخي»[1]. و«يجب أن نتجاهل الفلسفة وأن نأخذ على عاتقنا كبشر عاديين دراسة ما هو واقعي وأمام تلك الدراسة مادة ضخمة لا يعرف الفلاسفة بطبيعة الحال شيئًا عنها» لقد كانت «الفلسفات» «أيديولوجيات» أي بدائل للواقع، نظريات غير فعالة وحيدة الجانب، غير مدركة لشروطها الخاصة ولمحتواها، وكانت دائمًا تضع في مكان الصدارة الدفاع عن مصالح جزئية بوصفها مصالح كلية وذلك باستخدام تجريدات «متشيئة».

---

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص١٦).

إن المفهوم المادي للتاريخ يبدأ من الإنتاج المادي للحياة المباشرة ويتكون أثناء تطور العملية الفعلية، من رؤية أن أساس التاريخ هو شكل العلاقات المرتبطة بنمط الإنتاج والتي يخلقها هذا النمط (المجتمع المدني بدرجاته المختلفة)، من التعبير عن هذا الشكل في التطبيق كدولة، ومن استخدامه لتفسير منتجات الوعي وأشكاله، الفكر الغيبي والفلسفة والأخلاق إلخ... فالبيئة تشكل الإنسان والإنسان يشكل بيئته. ومجموع القوى المنتجة، والأموال والعلاقات الاجتماعية، الذي يلتقي به كل فرد وكل جيل كشيء معطى، هو الأساس الواقعي لما تخيله الفلاسفة باعتباره «الجوهر» أو «الماهية الإنسانية»، ولا يعكر صفو هذا الأساس أن الفلاسفة تمردوا عليه باسم «وعي الذات» أو «الفريد»[١].

كما تحتوي الأيديولوجية الألمانية على نظرية الفرد العيني، وكان الهدف نقدها هو ما قال به شترنر Striner من نزعة فردية مجردة. فعند ماركس وإنجلز ليس الانسلاب (باستخدام مصطلح يستطيع الفلاسفة فهمه) تصورًا ميتافيزيقيًّا. فليس انسلاب الإنسان بشكل عام إلا تجريدًا. «فتحت اسم الإنسان تخيل الفلاسفة الفرد - كمثل أعلى لم يعد خاضعًا لتقسيم العمل» فقد عبروا عن التناقض بين الشروط

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ٢٧).

الإنسانية الواقعية وحاجات البشر بشكل مجرد[1]. ولكن العملية التاريخية الاجتماعية التي أدت إلى الانتقال من الحيوانية البدائية إلى عصر الحرية والوفرة يجب دراستها تجريبيًا، وليس الانسلاب إلا وجهًا واحدًا من هذه العملية، فحتى الآن قد وجد -وما يزال- تشيؤ للعلاقات الاجتماعية بالنسبة إلى الأفراد. أن الأفراد وحدهم موجودون، وليسوا «فريدين» ومتماثلين في كل مكان كما أنهم ليسوا مرتبطين بعلاقات جامدة ضرورية فيما بينهم، ولكنهم كائنات واقعية عند مرحلة معينة من التطور يرتبطون فيما بينهم بعلاقات مركبة عينية ومتحركة. ولا يستطيع هؤلاء الأفراد أن يعيشوا ويتطورا إلا داخل نطاق النوع الإنساني، داخل نطاق الحياة الإنسانية النوعية أي داخل جماعة. والآن هي مطالبون بأن يخضعوا القوى المنسلبة المتشيئة في الممارسة الفعلية لكي يمكن إعادة تكامل هذه القوى مع الجماعة ومع حياة الأفراد الذين يرتبطون أحرارًا بالجماعة. وعلى وجه التحديد أن هؤلاء الأفراد يجب أن يتجاوزوا الانقسام بين الحياة الفردية الخالصة للفرد (حياته الخاصة) وبين ذلك الجزء من وجوده الذي يخضع لحياة المجتمع، أي الذي يخضع للتخصص وللمجموعة التي يشكل جزئًا منها (طبقته) وللصراع الذي يخوضه ضد الأفراد الآخرين (المنافسة).

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ٤٠٨).

وحتى الآن تطورت المصالح الشخصية في المجتمعات المنقسمة إلى طبقات رغم الأشخاص (إلى مصالح طبقية اكتسبت استقلالًا في مواجهة الأشخاص الفرديين، وبهذا الاستقلال الذاتي اتخذت هذه المصالح شكل المصالح العامة ودخلت بهذه الطريقة في نزاع مع الأفراد الفعليين»[١]. وتبدو هذه المصالح للأفراد أسمى من فرديتهم الخاصة، وداخل مثل هذا الإطار لا يمكن للنشاط الشخصي إلا أن ينسلب ويتصلب أو يتشيأ **Reified** في ضروب من السلوك آلية وخارجية بالنسبة إلى الأشخاص ويبدو الأمر كما لو أنه يوجد في جوف الأفراد قوة، علاقتها بالأفراد خارجية وعرضية - قوة هي سلسلة من القوى الاجتماعية «تحدد الأفراد فتسيطر عليهم وتبدو لهم مقدسة». وهذه هي العادات وأشكال السلوك التي يعتقد الفرد أنها أشد أموره عمقًا والتي تأتي إليه في الواقع من طبقته.

ولم يستطع شترنر أن يستوعب أن المصالح العامة والمصالح «الخاصة» أي العملية التاريخية والانسلاب الفعلي للفرد هما وجهان للتطور نفسه، وليس تضادهما إلا أمرًا مؤقتًا، إلا أمرًا نسبيًّا بالقياس إلى شروط اجتماعية محددة: وهي انقسام هذا المجتمع إلى طبقات. وأحد هذين الوجهين يتم إنتاجه باستمرار وتدور ضده الحرب، ويعاد

---

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ٢٢٦).

إنتاجه بواسطة الوجه الآخر. إن هذه المرحلة من التاريخ يجب أن يتم نجاوزها، لا داخل شكل من الوحدة التي وجدناها عند هيجل بل «في التدمير المشروط ماديًا لنمط تاريخي من وجود الأفراد»[1].

فالفرد المنعزل وهو «الفريد» عند شتيرنر ليس إلا تجريدًا تمامًا «كالإنسان عمومًا». ولكن الفرد المتطور بالكامل، في توافق مع حياة النوع والمحتوى النوعي للحياة الإنسانية، أي الفرد الحر في جماعة حرة، ليس تجريدًا، فالفرد العيني المتكامل هو أعلى مثال يقدمه الفكر، وهو الهدف النهائي لنشاط الإنسان.

أما الفردية المجردة فتؤدي إلى مفارقة لأن:

الأنانية المتوافقة مع نفسها تحول كل إنسان إلى دولة بوليسية سرية، فالتفكير كجاسوس يراقب كل حركة من جانب الروح والجسد. وكل فعل وكل فكرة، وكل تجل حيوي يصبح أمرًا من أمور التفكير أي أمرًا من أمور البوليس. فالأنانية المتوافقة مع نفسها هي عبارة عن تمزيق الإنسان، فهو ينقسم إلى غريزة طبيعية وإلى تفكير (إلى مخلوق وخالق أي قوم من العامة يعيشون داخله «مخلوق» مع قوة بوليس داخلية «خالق»[2].

---

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ٢٢٧-٢٢٨).

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٠.

وبهذه الطريقة تقحم أنانية البرجوازية أو البورجوازية الصغيرة رياضيات المصلحة الذاتية بين نفسها وكل شيء آخر، بين كل رغبة وكل كائن حي.

فالحاجات الإنسانية مرنة وتمضي في التضاعف، وذلك شكل جوهري من أشكال التقدم. ونحن نعيش في بيئة طبيعية واجتماعية تسمح لنا بالنشاط والإشباع بطريقة متعددة الجوانب. وعلى أية حال فإنه من السخف أن نعتقد أن الحياة الفردية يمكن تحقيقها على هيئة انفعال مفرد دون إشباع الفرد بكامله. إن مثل ذلك الانفعال هو الذي يصبح منعزلًا ومجردًا في طابعه أو «منسلبًا» «فهو يفصح عن نفسه بالنسبة إلى كقوة غريبة... وعلى وجوده ليست في الوعي بل في الوجود... في التطور الحيوي التجريبي للفرد»[1]. ويتطور الفرد المبتور بتلك الطريقة بشكل شاذ. فعلى سبيل المثال يصبح التفكير عاطفته، وينغمس في تأمل رتيب ينعكس على ذاته، ويؤدي به إلى أن يعلن أن فكره هو فكره. وهذا الإعلان يفتقر إلى الصواب إذا اعتبرناه تفسيرًا للفكر، ولكن ما أكثر ما فيه من صواب فيما يتعلق بهذا الفرد الجزئي، فليس فكره إلا فكره.

فعند الإنسان الذي تحتضن حياته دائرة واسعة من أنواع النشاط

---

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ٢٤٢).

المتباينة، ومن الاتصالات العملية بالعالم، والذي يمارس حياة متعددة الجوانب، يكون للفكر عين خصائص الكلية كما هو الحال بالنسبة للتجليات الأخرى. ومثل ذلك الفرد لا يصبح مثبتًا بوصفه فكرًا مجردًا، كما لا يحتاج إلى انعطافات معقدة من التفكير لكي ينتقل من الفكر إلى أي تجل حيوي آخر.

ولكن الأمر مختلف بالنسبة إلى مدرس أو كاتب (ينحصر نشاطه من جانب في عمل مضن ومن جانب آخر في متع الفكر... وتختزل روابطه بالعالم إلى الحد الأدنى نتيجة للملابسات التعسة)، فذلك يجعل من المحتم على مثل هذا النوع من البشر إذا كان لا يزال يستشعر حاجة إلى التفكير، أن يصبح فكره مجردًا مثلما هو وحياته مجردان. وسيصبح الفكر قوة جامدة بمجرد أن تدفع إلى الحركة، تجعل من الممكن للمفكر أن يستمتع بالخلاص وبمتعة عابرة.

والإنسان أو بعبارة أدق، «تشيؤ» أنشطة الإنسان هو واقعة اجتماعية كما أنه واقعة داخلية، معاصرة بدقة لتشكل حياة الفرد الداخلية أو «الخاصة». وهنا من الممكن الحديث عن علم اجتماع نفسي للانسلاب. فنحن أفراد منسلبون وكل رغباتنا هي بطبيعتها غليظة وحيدة الجانب طائشة، فهي تنشأ عشوائيًّا بشكل متقطع، حينما تستثيرُها حاجة فسيولوجية أولية فحسب، وتلك الرغبات غليظة أيضًا

حينما تتخذ تعبيرًا خارجيًّا، فتقمع رغبات أخرى وتسيطر على الفكر ذاته. وقد يعتبر الفرد أن شكلًا مبتورًا وحيد الجانب من النشاط هو «رسالته»، فيضل ضلالًا كاملًا ويصبح منتهيًا. فداخل الفرد وخارجه يخضع كل ما هو عرضي للسيطرة، ويصبح الفرد «ضحية المصادفة» لقد كانت لحرية تعني حتى الآن ببساطة فرصة الإفادة من المصادفة.

وعلى الرغم من أن بعض الأفراد قد يعتبرون أن رسالتهم أو التزامهم الخلقي، يوجب عليهم أن يقفوا ضد تلك الأوضاع، فمثل هذا الفعل لا يمكن أن يكون أخلاقيًا خالصًا. فنحن مضطرون إلى أن نحقق مرحلة جديدة من المدنية والحضارة، وأن نجعل الإنسان قادرًا على تحقيق إمكاناته الكامنة بتغيير شروط وجوده. إن ما نحتاج إليه هو «خلق جديد للقدرة (السلطة)»[١]. وليس التمرد الأخلاقي لشتيرنر ضد النظام القائم، ضد ما هو اجتماعي و«مقدس» بجميع أشكاله إلا تقنينًا للسخط المبهم عند البورجوازية الصغيرة[٢].

ولكن البروليتاريا الحديثة وحدها التي تعاني الحرمان والانسلاب والتشيؤ إلى أقصى درجة هي القادرة على أن تريد تجاوز الانسلاب بشكل عملي (على مستور الممارسة الاجتماعية أو سياسيًّا).

---

(١) (الأيديولوجية الألمانية ص ٢٨٤).

(٢) المرجع السابق ص ٣٨٧.

إن معنى الحياة ماثل في التطوير الكامل للإمكانات الإنسانية، وتلك الإمكانات مختنقة تعاني من الشلل، لا بفعل الطبيعة بل بفعل الطبيعة الطبقية المتناقضة للعلاقات الاجتماعية.

المادية الجدلية

نجد في مخطوطة ١٨٤٤ والأيديولوجية الألمانية وكل كتابات هذه الفترة، أن «منطق» هيجل يعامل بأقصى استخفاف، فم يدخر ماركس وإنجلز جهدًا في الهجوم على ذلك «التاريخ الخفي للروح المجردة»، الغريب على البشر الأحياء، فالمصطفى لهذا التاريخ هو الفيلسوف وأداته هي الفلسفة. ويؤدي منطق هيجل إلى أن ينجب الابن الأب، والروح الطبيعة، والمفهوم الشيء والنتيجة المبدأ[١].

ويحتوي كتاب بؤس الفلسفة (١٨٤٦م-١٨٤٧م) على فقرات معادية بشكل خاص لهذا المنهج الهيجلي الذي يختزل «كل شيء إلى حالة المقولة المنطقية عبر التجريد والتحليل». فالمنزل يصبح جسمًا ثم مكانًا ثم كمًّا خالصًا «فكل ما يلزمنا فعله هو أن نغفل من حسابنا كل خاصة مميزة للحركات المختلفة لنصل إلى حركة مجردة خالصة، صورية خالصة، أي إلى الصيغة المنطقية الخالصة للحركة»،

---

(١) (العائلة المقدسة ٢٧٨).

ومن ثم فنحن نتخيل أنه بهذه الصيغة المنطقية للحركة نكون قد اكتشفنا المنهج المطلق الذي يفسر الحركة والأشياء معًا. «بعد أن نرد كل موضوع إلى مقولة منطقية، وكل حركة وكل فعل إنتاجي إلى المنهج، ينجم عن ذلك أن كل مجموع من الإنتاج والمنتجات، من الموضوعات والحركة يرد إلى ميتافيزيقا تطبيقية». إن منهج هيجل يلغي المحتوى بشكل نهائي وبكل بساطة بامتصاصه في الصورة المجردة في الروح والعقل الخالص. «لذلك فما هو هذا المنهج المطلق؟. إنه تجريد الحركة... الصيغة المنطقية الخالصة للحركة أو حركة العقل الخالص. ومم تتركب حركة العقل الخالص؟ إنها وضع نفسها ثم التضاد مع نفسها ثم تركيب نفسها، إنها صياغة نفسها كموضوع ونقيض موضوع وتركيب أو بعبارة أخرى تأكيد نفسها ونفي نفسها ونفي هذا النفي» إن الحركة الجدلية (مضاعفة كل فكرة إلى فكرتين متناقضتين ، إيجابي وسلبي، نعم ولا، والتحام هاتين الفكرتين) تؤدي إلى مجموعات وسلاسل من الأفكار، ومن ثم إلى النسق الهيجلي بأكمله. «طبق هذا المنهج على مقولات الاقتصاد السياسي، يصبح لديك منطق وميتافيزيقا الاقتصاد السياسي أو بعبارة أخرى أن المقولات الاقتصادية التي هي معرفة مشتركة بين جميع الناس، تترجم إلى لغة بعيدة كل البعد عن أن تكون معرفة مشتركة»، وذلك يجعل المقولات تبدو كما لو كانت أفرخت لتوها داخل رأس

المفكر، وكما لو كانت الحركة الجدلية وحدها هي صاحبة الفضل في أن تلك المقولات تشكل تتابعًا حيث تلد المقولة مقولة أخرى. وهكذا نرى عند هيجل أن كل ما حدث، وكل فلسفة التاريخ «ليس أكثر من تاريخ الفلسفة ومن تاريخ فلسفته الخاصة» فهو يعتقد أنه يقوم ببناء العالم في حركة فكره، بينما هو لا يقوم في الواقع بأكثر من إقامة نسق وترتيب لأفكار في رؤوس كل الناس بمنهجه المجرد[١].

لذلك يبدو الجدل الهيجلي وقد حلت عليه اللعنة مرة وإلى الأبد فأعمال ماركس الاقتصادية الأولى (وخاصة بؤس الفلسفة) تهدف إلى أن تكون تجريبية. ونظرية التناقضات الاجتماعية المتضخمة في البيان الشيوعي عام ١٨٤٨م تستلهم الإنسانية و«الانسلاب» بالمعنى المادي للمصطلح أكثر من استلهامها للمنطق الهيجلي. فانقسام المجتمع إلى طبقات -أي انعدام المساواة الاجتماعية- لا يمكن إلغاؤه إلا على أيدي أولئك الذين بلغ «حرمانهم» المادي والروحي درجة من العمق حيث لم يبق لديهم شيء يفقدونه.

إذن، حتى ذلك الوقت لم تكن المادية الجدلية قد وجدت بعد، فأحد عناصرها الجوهرية وهو الجدل كان مرفوضًا بشكل صريح. ولم يكن هناك إلا المادية التاريخية وقد برئ في صياغتها، وكان العنصر

---

(١) (بؤس الفلسفة الفصل الثاني الملاحظة الأولى).

الاقتصادي في هذه المادية التاريخية الذي قدم كحل لمشكلة الإنسان يتجاوز الفلسفة ويعيد تشكيلها. وقد ألغى ماركس وإنجلز المنهج الصوري في غمار الكفاح لاستيعاب المحتوى: التاريخي الاجتماعي الاقتصادي والإنساني العملي. وتستتبع حركة هذا المحتوى جدلًا معينًا: تضاد الطبقات، وتضاد الملكية والحرمان، وتجاوز هذا التضاد. ولكن هذا الجدل لم يكن مرتبطًا ببنية للصيرورة يمكن التعبير عنها على أساس من المفاهيم المجردة، بل كان هذا الجدل يعتبر معطى عمليًّا، تم التحقق منه تجريبيًّا.

وفي هذه المرحلة أيضًا لم تكن نظرية ماركس الاقتصادية قد تم إنضاجها، دع عنك إدماجها في نسق متكامل. وكل ما ظهر منها كان تعبيرات مجزأة في معرض المجادلة مع الآراء الأخرى. وكان ماركس يعتبر أن المقولات الاقتصادية تأتي نتيجة للتحقق التجريبي. وظلت هذه المقولات منفصلة، كل منها بمعزل عن الأخرى، كما ظلت سيئة التحدد (فكتاب بؤس الفلسفة يخلط بين العمل وقوة العمل)، ولم تتح لنظريات فائض القيمة وفائض الإنتاج والأزمات (مرتبطة بنتائجها السياسية) أن تجد صياغة ملائمة حتى وقعت أزمتا ١٨٤٨م، ١٨٥٧م.

وعلينا أن ننتظر حتى عام ١٨٥٨م لنجد ماركس يذكر الجدل

الهيجلي لأول مرة دون ازدراء. فقد كتب ماركس إلى إنجلز في ١٤ يناير عام ١٨٥٨م يقول «لقد قمت ببعض الاكتشافات الطيبة، فقد طرحت إلى البحر بكل نظرية الربح كما وجدت حتى الآن، وقد تلقيت عونًا كبيرًا في وضع أسس منهجي، لأنه بمحض الصدفة كنت أقلب صفحات منطق هيجل مرة ثانية (فرايليجرات Freiligrath عثر على بعض مؤلفات هيجل وكانت تخص باكونين وأهداها إليَّ، وحينما يحين وقت العودة إلى مثل هذا العمل فإنني أتحرق شوقًا إلى أن أنشر ورقتين أو ثلاثًا تقدم العنصر العقلي في المنهج الذي اكتشفه هيجل وحوله في الوقت نفسه إلى سر غامض، وتجعله في متناول الفهم المشترك». وفي أول فبراير عام ١٨٥٨م لفت ماركس نظر إنجلز إلى ادعاءات «لاسال» الهيجلية «وسيتعلم بثمن فادح أن الأمر يختلف بين دفع علم إلى الأمام بحيث يمكن التعبير عنه جدليًا، وبين تطبيق نسق منطقي مجرد وجاهز».

ونستنتج من هذه المراسلات أن ماركس أعاد اكتشاف المنهج الجدلي ورد إليه اعتباره في الوقت الذي شرع فيه يعد كتابي نقد الاقتصاد السياسي ورأس المال. لقد تخطت شروحه للمقولات الاقتصادية وروابطها الداخلية النزعة التجريبية ووصلت إلى مستوى الاتساق العلمي الصارم، ثم اتخذت شكلًا جدليًّا.

ويوضح مقال مهم لإنجلز (ظهر عام ١٨٦٤م في مجلة الشعب في بروكسل) حول «الإسهام في نقد الاقتصاد السياسي»، بشكل شديد الدقة، العنصريين الأساسيين في فكر ماركس حينما بلغ تطوره المكتمل. فالمفهوم المادي للتاريخ يؤكد أن الشروط التي يعيش فيها الناس تحدد وعيهم وأنه عند مرحلة معينة من التطور تدخل قوى الإنتاج المادية في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة... وبعد أن ظلت علاقات الملكية حتى الآن شكلًا لتطور قوى الإنتاج فإنها تتحول إلى عوائق. ولا يختفي شكل للمجتمع أبدًا قبل أن تتطور كل قوى الإنتاج التي يحتويها، ولا تحل علاقات إنتاج أعلى محل هذا الشكل قبل أن يتم احتضان شروط وجودها في قلب الشكل القديم للمجتمع وهذا هو السبب في أن الإنسانية لا تضع أمام نفسها أهدافًا لا يمكنها حلها[١]...

والعنصر الآخر في الفكر الماركسي كما يستطرد إنجلز موضحًا هو الجدل الهيجلي وهو الإجابة عن «سؤال لا علاقة له في ذاته بالاقتصاد السياسي» أي مسألة المنهج عمومًا. فمنهج هيجل غير قابل للاستعمال في شكله التأملي. فهو ينطلق من الفكرة ونحن يجب علينا أن ننطلق من الوقائع، ومهما يكن من شيء فقد كان هو العنصر الحقيقي الوحيد في كل المنطق القائم، فحتى في الشكل المثالي فإن

(١) (نص من مقدمة «الإسهام» استشهد به إنجلز في المقال المذكور).

تطور الأفكار يسير موازيًا لتطور التاريخ.

وإذا قلبت العلاقات الحقيقية للأشياء ووقفت على رؤوسها فإن محتواها مع ذلك يتحول إلى الفلسفة... لقد كان هيجل هو أول من حاول بنجاح أن يوضح وجود تطور في التاريخ، قانون داخلي ... وكان ماركس وحده قادرًا على أن يستخرج النواة من منطق هيجل وعلى أن يعيد إقامة المنهج الجدلي، متحررًا من قشرته المثالية، في الشكل البسيط حيث يصبح المنهج الشكل الدقيق لتطور الأفكار. وفي رأينا أن انضاج المنهج الكامن وراء نقد ماركس للاقتصاد السياسي هو نتيجة لا تكاد تقل في أهميتها عن المفهوم الجوهري، مفهوم المادية.

وهكذا أضيف المنهج الجدلي إلى المادية التاريخية وتحليل المحتوى الاقتصادي عندما تطور هذا التحليل بشكل كاف يسمح بتعبير علمي صارم ويتطلبه. ويفقد المنهج الجدلي شكله المجرد المثالي ولكنه لا يختفي، فقد قام هذا المنهج أول الأمر في شكل مثالي باعتباره نشاط العقل وهو يصبح واعيًا بالمحتوى وبالصيرورة التاريخية، ثم أصبح الآن بعد أن أعيد تشكيله منطلقًا من التحديدات الاقتصادية. وعلى النقيض من الاختفاء فهذا المنهج يصبح أكثر اتساقًا حينما يتحد بمادية أكثر إحكامًا. ففي المادية الجدلية لا يقف الأمر عند إعادة توحيد المثالية والمادية بل يمتد إلى إعادة تشكيلهما وتجاوزهما.

«فهذا المنهج ينطلق من أبسط العلاقات الجوهرية التي يمكن أن نجدها تاريخيًّا، وهي في الواقع، العلاقات الاقتصادية»[1] وهذه الفقرة هي الإجابة مقدمًا على بعض الماركسيين الموغلين في النزعة التبسيطية وعلى معظم نقاد الماركسية: فالعلاقات الاقتصادية ليست هي العلاقات الوحيدة ولكنها أكثرها بساطة، أي العلاقات التي نعثر عليها من جديد «كلحظات» في العلاقات المركبة. ويدور تفسير شائع للمادية الجدلية باعتبارها تنظر إلى الأفكار والحدوس والثقافات أي إلى الوعي كبنية فوقية عرضية وقليلة الأهمية ترتكز على دعامة اقتصادية هي وحدها التي تتصف بالصلابة. ولكن المادية الصحيحة مختلفة تمامًا، فهي تحدد العلاقات العملية الماثلة في كل وجود إنساني منظم، وتدرس هذه العلاقات بمقدار ما هي شروط عينية لوجود الثقافات أو طرائق الحياة. وتشترك أبسط العلاقات واللحظات والمقولات تاريخيًّا ومنهجيًّا في التحديدات الأكثر ثراء وتركيبًا، ولكنها لا تستنفدها. فالمحتوى المعطى هو دائمًا كلية عينية. وهذا المحتوى المركب للحياة والوعي هو الواقع الحقيقي الذي يجب أن نصل إليه ونعمل على توضيحه. فالمادية الجدلية ليست نزعة اقتصادية، إنها تحلل العلاقات ثم تعيد إدماجها في الحركة الشاملة.

---

(١) (إنجلز: المقال نفسه).

إن واقعة أن هذه (الأشياء الاقتصادية) علاقات، تتضمن بنفسها وجود عنصرين. وكل واحد من هذين العنصرين يؤخذ في الاعتبار بذاته، وينبع من هذا الاختبار نوع العلاقات المتبادلة، والفعل وتبادل التأثير. وينتج التناحر عن ذلك متطلبًا حلًّا ... وسندرس طبيعة هذا الحل وسنرى أن الوصول إليه كان نتيجة خلق علاقة جديدة، يتعين علينا أن نطور حديها المتضادين[1].

وعلى الرغم من أن ماركس لم يقم بتنفيذ خطته الرامية إلى الاستفاضة في شرح منهجه الجدلي، وعلى الرغم من أنه لم يستخدم كلمتي المادية الجدلية لوصف مذهبه، فلا جدال في أن عناصر فكره هي التي ينقلها ذلك المصطلح. ويستطيع المرء أن يفهم لماذا كان يجب عليه أن يشدد النبر على الشكل الجدلي في عرضه للاقتصاديات بدرجة معينة من المغازلة، كما يضع هو نفسه المسألة (في مقدمة الطبعة الثانية من رأس المال) بعد أن كان قد قسا كل القسوة على كل «ميتافيزيقا للاقتصاد السياسي».

ومنهجه «لا يقف عند الاختلاف عن منهج هيجل في أسسه بل إنه النقيض المباشر لهذا المنهج» فليست الأفكار إلا أشياء انتقلت وترجمت داخل رؤوس البشر. فالجدل الهيجلي يجب أن يقلب

---

(١) (إنجلز: المقال نفسه).

رأسًا على عقب إذا كان علينا أن نكتشف النواة العقلية تحت الغلاف الصوفي[١]. إن الجدل هو «منهج للعرض» وماركس يعطي لتلك الكلمة معنى شديد القوة: «فالعرض» ليس أقل من إعادة التشكيل بالكامل للعيني في حركته الداخلية، وليس مجرد تجاور بسيط أو تنظيم خارجي لنتائج التحليل. ويجب علينا أن نبدأ من المحتوى، فالمحتوى له الصدارة في الوجود الواقعي الذي يحدد الفكر الجدلي (إن هدف منهج البحث امتلاك المادة بكل تفصيلاتها، وتحليل أشكال تطورها المختلفة واكتشاف قوانينها الداخلية»، لذلك فالتحليل يحدد علاقات المحتوى المركب ولحظاته، وعند ذلك فقط يصبح من الممكن إعادة تشكيل حركة الكل «وعرضها» وحينما تنعكس حركة المحتوى في الأفكار، فقد نتخيل أننا نتعامل مع «بناء قبلي»، وبشكل عام «فإن العيني عيني لأنه تركيب من تحديدات متعددة، لأنه وحدة المتعدد. وهو يبدو في الفكر كعملية تركيب، كنتيجة وليس نقطة ابتداء على الرغم من أنه نقطة البداية الصحيحة[٢]. ومن ثم فتحليل واقع معطى من وجهة نظر الاقتصاد السياسي يؤدي إلى «علاقات عامة مجردة»: تقسيم العمل والقيمة والنقود ... إلخ، فإذا حصرنا أنفسنا في التحليل فإننا نجعل التمثل العيني الممتلئ «يتطاير» إلى تحديدات

(١) (رأس المال الجزء الأول).

(٢) (المدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي).

مجردة ونفقد العيني الذي تفترضه مسبقًا المقولات الاقتصادية، وهي بكل بساطة «علاقات مجردة وحيدة الجانب من بنية كلية حية وعينية ومعطاة مما قبل». وهذا الكل يجب استعادته بالانتقال من المجرد إلى العيني. والكلية العينية هي بذلك الإنضاج التصوري للمحتوى المستوعب في الإدراك الحسي والتمثل، وهي ليست كما يعتقد هيجل نتاجًا للمفهوم وهو ينجب نفسه فوق الإدراك الحسي والتمثل. «فالكلي كما يبدو في عقولنا بوصفه كلا عقليًّا، هو نتاج هذا العقل المفكر الذي يمتلك العالم بالطريقة الوحيدة المتاحة أمامه» أي بالدراسة العلمية. لذلك تظل المعطيات الفعلية ماثلة كمحتوى ومسلمة.

ويقيم هيجل تمايزًا بين المقولات (تحديدات الفكر في علاقتها المباشرة بالموضوعات، والحدوس والملاحظات والتجارب) وبين المفهوم الذي يدرسه المنطق. فعند هيجل يصبح للمفهوم أهمية وحقيقة أكبر كثيرًا من المقولات فإن حقيقة المقولات تنتقل إليها من المفهوم بمقدار ما تعاود الظهور في حركة المفهوم الداخلية النسقية. أما الجدل المادي فيعطى بالضرورة للمقولات دورًا جوهريًّا، فلها حقيقتها الخاصة في ذاتها دون احتياج لأن ترتبط بالمفهوم عمومًا وبتطوره المنطقي الخالص. فهناك مقولات اقتصادية نوعية تنجم عن العلاقات بين العقل والمحتوى، عن الموضوع الاقتصادي، ولكن

الفقرات المقتبسة سابقًا من مدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي تعتبر المقولات تجريدات، لذلك يؤدي التحليل إلى علاقات جوهرية بالنسبة لدراسة المحتوى المطروح للدراسة، ولكن تلك العلاقات لا وجود أو حقيقة لها باستقلالها عن الكل. إذن فما هي علاقة المقولة بالكل وبمفهوم الكل؟ وهل هناك تجريد اقتصادي ينشأ عن التطبيق الذاتي للتفكير على الوقائع الاقتصادية النوعية؟ وكيف نعيد تشكيل كل عيني من عناصر لا حقيقة لها ولا واقع؟

ويبدو أن ماركس عمق مفهومه للجدل في الفترة بين بدء العمل في نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٧م-١٩٥٩م) ورأس المال (١٨٦٧م) فالمقولات مجردة بمقدار ما هي عناصر ناتجة عن تحليل المحتوى الفعلي المعطى، وبمقدار ما هي علاقات بسيطة عامة مشاركة في الواقع المركب. ولكن ليس من الممكن أن يوجد تجريد خالص. فالمجرد أيضًا عيني والعيني من زاوية معينة للنظر مجرد أيضًا. فالكل ما يوجد أمامنا هو المجرد العيني وهناك طريقتان يصبح فيهما للمقولات الاقتصادية واقع عيني موضوعي: تاريخيًّا (كلحظات في الواقع الاجتماعي) وفعليًّا (كعناصر في الموضوعية الاجتماعية)، وبهذا الواقع المزدوج ترتبط المقولات معًا وتعود جدليًّا إلى الحركة الشاملة للعالم.

لذلك فإن شيئًا ما، حينما يكون نتاجًا للنشاط العملي يلبي حاجة اجتماعية، وتصبح له قيمة استعمالية، وفي شروط اجتماعية معينة (بمجرد وجود تكنيكات كافية، وإنتاج يفيض على الحاجات المباشرة للمنتجين ووسائل للمواصلات ... إلخ) يدخل هذا الشيء إلى دائرة التبادل. وما يقوم به المنتجون حينما يتبادلون شيئًا يمكن أن يوصف بطرق مختلفة نفسية واجتماعية واقتصادية، وبمقدار ما يتعلق الأمر برجل الاقتصاد فإن هؤلاء المنتجين دون الوعي منهم يضفون على الشيء وجودًا ثانيًا يختلف كثيرًا عن وجوده المادي. فالشيء يدخل في علاقات اجتماعية جديدة ويسهم في خلقها. وهذا الوجود الاجتماعي الثاني مجرد ولكن قيمته ازدوجت في قيمة استعمالية وقيمة تبادلية. وهذان الوجهان للقيمة لا ينفصلان أبدًا بشكل كامل ولكنهما متميزان متضادان. ويكف المنتجون عن أن يكونوا منعزلين في التبادل وخلال التبادل، ويكونون بذلك كلًّا اجتماعيًّا جديدًا. ويميل ولكنه مع ذلك واقعي. إن ما يوجد فعليًّا هو الشيء المادي وحده التبادل السلعي إلى إنهاء الاقتصاد الطبيعي البطريكي (الأبوي). ويقوم ذلك الكل الاقتصادي الجديد بدور هيئة عليا بالنسبة للأفراد. وعلى وجه الخصوص فهو يفرض عليهم تقسيمًا وتوزيعًا للعمل يتمشى مع مجموع قوى الإنتاج ومتطلبات المجتمع، لذلك يتعين على المنتجين ومجموعات المنتجين في كل فرع إنتاجي أن يعملوا

وفقًا للطلب الاجتماعي. فإذا لم يتمش إنتاج مجموعة معينة مع الطلب أو إذا انخفضت إنتاجية هذه المجموعة إلى درجة أدنى كثيرًا من الإنتاجية الاجتماعية اندثرت هذه المجموعة على أيدي منافسيها. لذلك فالمجتمع يقوم بتوزيع قوة عمله الكلية على الفروع المختلفة للإنتاج وفقًا لحتمية معينة عمياء وفظة، فقانون التوازن في هذا المجتمع السلعي يبزغ بشكل فظ من التناقضات العامة بين المنتجين أي من المنافسة فيما بينهم. فالعملية التي أدت إلى ازدواج القيمة بين قيمة استعمالية وقيمة تبادلية تقوم بدرجة متساوية بفرض الازدواج على العمل الإنساني. فهناك من ناحية عمل الأفراد المعينين ومن ناحية أخرى العمل الاجتماعي. فالقيم الاستعمالية وعمل الأفراد المعينين تتصف بالطابع الكيفي وعدم التجانس، أما القيمة التبادلية والعمل الاجتماعي فيتصفان بالطابع الكمي، والكيف والكم هنا مرتبطان ولكنهما متميزان ويؤثر كل منهما في الآخر، فالقيمة التبادلية تقاس كميًا ومقياسها النوعي هو العملة (النقد). والعمل الكمي هو متوسط اجتماعي، وفيه تختفي كل السمات الكيفية للعمل الفردي ما عدا سمة واحدة مشتركة بين كل أشكال العمل، هي التي تجعلها متكافئة قابلةللمقارنة: وتلك السمة هي ان كل فعل إنتاجي يتطلب فترة زمنية معينة، فعمل الأفراد يتحول إلى المتوسط الاجتماعي بفضل ما يمثله من زمن العمل، بفضل فترة الزمن الموضوعية القابلة للقياس التي

يتطلبها العمل. وهنا تجمع معًا أزمنة العمل الفردية ويقارن حاصل الجمع، وهو ما يخصصه المجتمع من زمن إجمالي للإنتاج، بحاصل جمع المنتجات، وبهذه الطريقة نصل إلى المتوسط الاجتماعي وهو ما يحدد الإنتاجية المتوسطة للمجتمع المعين، ثم نقوم بعد ذلك بما يشبه عكس الوضع بتقويم كل زمن عمل فردي وكل نتاج باعتباره قيمة تبادلية، كجزء من متوسط زمن العمل الاجتماعي (يجب أن نحذر من الخلط بين زمن العمل الاجتماعي وهو مجرد ومتجانس وبين العمل غير المؤهل للفرد، فكثير من النقاد يقعون في ذلك الخطأ)، ولا يقوم أحد بحساب هذا المتوسط الاجتماعي الذي ينشأ موضوعيًّا تلقائيًّا بل وآليًّا من مقارنة (تعادل) العمل الفردي لمنتجين متنافسين. فالقيمة التبادلية لأحد المنتجات (والعملة هي إحدى تلك المنتجات) تقاس بما يمثله من كمية العمل الاجتماعي. وهكذا يتطور ازدواج القيمة إلى قيمة استعمالية وقيمة تبادلية ويصبح جدلًا مركبًا نجد فيه من جديد القوانين الكبرى التي اكتشفها هيجل: وحدة الأضداد وتحول الكيف إلى كم والكم إلى كيف.

ومن الواضح أن القيمة الاستعمالية عينية، أم القيمة التبادلية -وهي أولى وأبسط جميع المقولات الاقتصادية والناتجة عن تحليل المحتوى العيني الاقتصادي الفعلي، كما أنها نقطة الانطلاق لحركة

الفكر الذي ينشد إعادة تشكيل تلك الكلية العينية- فهي تجريد. ومع ذلك فهي عينية أيضًا، فبظهورها دخول التاريخ إلى مرحلة جديدة وارتفع التطور الاقتصادي إلى مرحلة أعلى. فالقيمة التبادلية تقع عند نقطة انطلاق عملية عينية بارزة، هي عملية اقتصاد السوق الذي نشأ، كنتيجة كيفية لازدياد كمي، حينما تضاعف عدد الذين يقومون بإنتاج السلع ومبادلتها. وبمجرد أن اتخذت هذه المقولة شكلًا، أثرت في شروطها السابقة وأعادت تشكيل ماضي الإنسان واستبقت تشكيل المستقبل ولعبت دور القدر. فهي ليست حاصل الجمع الآلي وليست النتيجة السلبية لنشاط الأفراد. حقًّا إن هذا النشاط ينتجها ويعيد إنتاجها ولكن المقولة شيء جديد تمامًا وضروري بالنسبة إلى الإمكانات العرضية الفردية. إنها تسيطر على هذه الإمكانات العرضية وتنشأ عنها بوصفها متوسطها الاجمالي الإحصائي. لقد كان الأفراد وحدهم يبدون كائنات عينية وفجأة أصبحوا لا يزيدون على أن يكونوا تجريدات بعد أن واجههم الموضوع الاجتماعي، السوق وقوانينه التي لا ترحم، وبعد أن خضعوا له وهو يفرض عليهم «قوة الأشياء».

ومهما يكن من شيء فبين الأفراد الأحياء لا توجد إلا علاقات حية: أفعال وأحداث، ولكن هذه العلاقات الحية تلتحم في محصلة إجمالية أو متوسط اجتماعي. فبمجرد أن تنطلق السلعة في وجودها فهي تحيط

بالعلاقات الاجتماعية بين البشر الأحياء وتغلفها. وعلى أي حال فهي تتطور وفقًا لقوانينها وتفرض نتائجها، وحينئذ لا يستطيع البشر أن يقيموا علاقات فيما بينهم إلا عن طريق توسط المنتجات من خلال السلع والسوق، من خلال العملة والنقود. وتبدو العلاقات الإنسانية كأنها ليست إلا علاقات بين أشياء، ولكن ذلك بعيد عن أن يكون حقيقة الأمور أو على الأصح إن ذلك صحيح جزئيًا فحسب. ففي الواقع الحقيقي تفصح العلاقات الحية بين الأفراد في المجموعات المختلفة وبين هذه المجموعات ذاتها عن نفسها في هذه العلاقات بين الأشياء: في علاقات نقدية وتبادل للمنتجات. وعلى النقيض من ذلك فهذه العلاقات بين الأشياء والكميات المجردة ليست إلا مظهرًا وتعبيرًا عن علاقات إنسانية في نمط محدد للإنتاج، يتميز بأن الأفراد (كمتنافسين) والمجموعات (الطبقات) في حالة من الصراع والتناقضين فيما بينها. فالعلاقات المباشرة الفورية بين الأفراد وتغلفها وتحل محلها علاقات توسط مجردة. تضع على وجهها الأقنعة. فموضوعية السلعة والسوق والنقود هي مظهر وواقع معًا، وتميل إلى أن تسلك كموضوعية مستقلة عن البشر، والبشر بدورهم (وعلى الأخص رجال الاقتصاد) يميلون إلى الاعتقاد بوجود واقع مستقل عن العلاقات ذات الطابع الموضوعي ماثل في التجريدات والسلعة والنقود (أنا أطلق على ذلك التميمية «الفتيشية» التي ترتبط بمنتجات العمل بمجرد إنتاجها

كسلع، والتي لا يمكن فصلها لذلك عن إنتاج السلع»[1]، فالتميمية (الفتيشية) هي في الوقت نفسه نمط لوجود الواقع الاجتماعي، نمط واقعي للوعي والحياة الإنسانية، ومظهر أو وهم للنشاط الإنساني. لقد كانت التميمية (الفتيشية) البدائية والسحر البدائي يعبران عن سيطرة الطبيعة على الإنسان والقدرة الوهمية للإنسان على الطبيعة، أما التميمية (الفتيشية) الجديدة والحياة المصطبغة بها من وصف اثنوجرافي (خاص بدراسة السلالات البشرية وإعادتها)، فهي تنبع من نظرية جدلية عن الموضوعية والنشاط الخلاق، عن المظهر والواقع، عن العيني والمجرد.

إذن نجد في المحل الأول أن القيمة التبادلية لها واقع تاريخي، وقد كانت في عصور معينة هي المقولة المسيطرة والجوهرية: في العصور القديمة (اليونان) في العصور الوسطى في الاقتصاد السلعي. نجدها في الاقتصاد الحديث «سابقة على الطوفان» في ذاتها، فهي لم تعد تزيد على أن تكون تجريدًا، لأنها قد تم تجاوزها. ولكنها تظل الأساس، «واللحظة» الجوهرية التي يعاد إنتاجها بشكل دائم. فلولا التبادل الدائم للسلع لما وجد يعاد إنتاجها بشكل دائم. فلولا التبادل الدائم للسلع لما وجد السوق العالمي ولا رأس المال التجاري أو

---

(١) (رأس المال جزء ١ ص ٣٦).

الصناعي أو المالي. وقد بلغت التجارة -أي البيع والشراء- أكبر اتساع ممكن لها في المجتمع الحديث. وسواء أحببنا ذلك أم أبغضناه فنشاط الأفراد يمارس داخل ذلك الإطار، ويصطدم بهذه الحدود ويسهم في الخلق المستمر لهذه المقولة الجوهرية.

وفي المحل الثاني نجد أن القيمة التبادلية هي الأساس الوطيد لموضوعية العملية الاقتصادية والتاريخية والاجتماعية التي أدت إلى الرأسمالية الحديثة. فقد صاحبت القيمة التبادلية تطور الإنتاج والحاجات واتساع العلاقات الإنسانية بوصفها لحظة جوهرية في التاريخ الاقتصادي، وليس لدى الناس تلقائيًّا إلا وعي غامض غير مباشر بذلك، فهم لا يتبينون ولا يستطيعون أن يتبينوا في السوق صنع أيديهم وقد تحول بوحشية خانقة ضدهم، فهم يؤمنون بالموضوعية المطلقة، بالجبرية العمياء للوقائع الاجتماعية وهم يسمونها القدر أو المشيئة الإلهية. ويعتبر الكثيرون من المعاصرين وعلى الأخص رجال الاقتصاد أن قوانين السوق قوانين «طبيعية» مطلقة، فالأشياء أو الممتلكات لها الخاصة المطلقة الطبيعية في أن تتحول إلى رأسمال. وهؤلاء الرجال سواء أكانوا اقتصاديين أم مشرعين يحاولون أحيانًا أن يؤثروا في هذه القوانين بطرق تنتمي إلى السحر أكثر من انتمائها إلى العلم: مؤتمرات اقتصادية وأحاديث ونداءات إلى الثقة الغامضة

الناجمة عن المشيئة ... ولكن الأمر على العكس من ذلك فلكي نعرف الظواهر الاقتصادية يجب أن ندرس عمليتها الموضوعية والجوهرية وفي الوقت نفسه يجب تفويض وإنكار هذه الجوهرية المطلقة بتحديدها كمظهر لنشاط الإنسان العملي منظورًا إليه في جملته (الممارسة). فلأن المحتوى الواقعي وحركة ذلك المحتوى يتكونان من العلاقات الحية للبشر فيما بينهم، يستطيع البشر أن يهربوا من أشكال القدرية الاقتصادية، فبمجرد أن يصبح البشر واعين بعلاقاتهم يستطيعون أن يتجاوزوا شكلها المؤقت. لقد حسم البشر دائمًا، وما زالوا قادرين على حسم تناقضات علاقاتهم «بواسطة وسائل عملية وبالطاقة العملية».

وليست دراسة الظواهر الاقتصادية بالدراسة التجريبية، فهي ترتكز على الحركة الجدلية للمقولات، فثمة تطوير للمقولة الاقتصادية الأساسية: القيمة التبادلية وهي بحركتها الداخلية تؤدي إلى تحديدات جديدة: العمل المجرد والنقود ورأس المال. وكل تحديد مركب ينشأ جدليًّا عن التحديدات السابقة ولكل مقولة دور منطقي ودور منهجي. فلها مكان في الكل التفسيري الذي يؤدي إلى إعادة بناء الكلية العينية المعطاة أي العالم الحديث. وهي أيضًا تناظر عصرًا معينًا، ويمكن استنباط الخصائص التاريخية العامة لذلك العصر، إي إطار الأحداث

والأفعال، بالانطلاق من المقولة الجوهرية الخاصة. وهكذا يجب أن يتفق ذلك الاستنباط النظري مع البحث التجريبي النوعي تاريخيًّا أي البحث في الوثائق وشهادات العيان والأحداث. فمرحلة اقتصاد السوق قد تبعتها مرحلة الرأسمالية التجارية والرأسمالية الصناعية والرأسمالية المالية، وكل مرحلة من هذه المراحل هي كل عيني وهي مرتبطة معًا وتختلط ببعضها ويتم تجاوزها، وتناظر كل مقولة درجة جديدة من الموضوعية الاقتصادية وهي موضوعية أكثر واقعية وأكثر ظاهرية في الوقت نفسه: أكثر واقعية لأنها تسيطر على البشر الأحياء بدرجة أشد غلظة، وأكثر زيفًا لأنها تضع الأقنعة فوق علاقات البشر الحية تحت قناع انتشار التميمية (الفتيشية). ولكن مهما تثقل السلعة والنقود ورأس المال على العلاقات الإنسانية من الخارج فهي ليست إلا تجليًا لهذه العلاقات، وتعبيرًا عنها. «في رأس المال الذي ينتج فائدة تكتمل التميمية (الفتيشية) الآلية بشكل محكم فنحن بإزاء نقود تنتج نقودًا، ولم يبق أي شيء على الإطلاق من الماضي، ولم تعد العلاقة الاجتماعية شيئًا أكبر من علاقة شيء (نقود أو سلعة) بنفسه»... هكذا نرى ماركس يكتب في ختام نظريات فائض القيمة[١].

---

(١) (وهي دراسات كان المقصود بها أن تكون الجزء الأخير من رأس المال، وقد جمعت بعد وفاته ونشرت لأول مرة عام ١٩٠٤).

فرأس المال يبدو إذن أمام نشاط الإنسان «كشرط موضوعي غريب مستقل ذاتيًا» وهو يصبح «شيئًا واقعيًا وغير واقعي في الوقت نفسه تندمج فيه العلاقات الحية .. إنه شكل واقعيتها»، فهي تتطور في هذا الشكل وتوجد اجتماعيًا وتنجب نتائجها الموضوعية.

لذلك فللعمليات الاجتماعية والتاريخية وجهان لا يمكن الفصل بينهما، فمن ناحية هي نمو لقوى الإنتاج، هي حتمية اقتصادية وتاريخية أي موضوعية فظة. ولكن هذه الموضوعية ليست مكتفية بذاتها وهي ليست الموضوعية الأعلى: موضوعية النشاط الحي للإنسان وهو ينجب الإنساني بوعي. لذلك يجب ألا تخدعنا هذه الموضوعية الفظة كما يحدث لأنصار التميمية (الفتيشية)، فهي ليست إلا تحديدًا وحيد الجانب. فأكثر الأشياء موضوعية هو أيضًا وفي الوقت نفسه أكثر الأشياء تجريدًا وأكثر المظاهر ابتعادًا عن الواقعية. فمن جانب آخر ماو في مشروعيته وصوابه للجانب السالف تبدو العملية الاجتماعية انسلابًا للبشر الأحياء. ومن جديد تأخذ النظرية الاقتصادية للتميمية (الفتيشية)، النظرية الفلسفية عن الانسلاب وتشيؤ الفرد، وترفعها إلى مستوى أعلى أكثر صراحة. ويبدو حينئذ للإنسان أن نشاطه أو نتاج نشاطه كائن آخر بمثابة نفي لنفسه. ولكن الإنسان الفعال هو العنصر الإيجابي للواقع والتاريخ وهو مرتكز على نفسه، وبمعزل عن هذا

الإنسان ليس ثمة إلا تجريدات، ولا يمكن أن ينسلب نشاط الإنسان إلا في جوهر خيالي. فالناس يصنعون تاريخهم، وإنه من الوهم أن يبدو الواقع التاريخي خارجيًا بالنسبة إلى البشر الأحياء، كجوهر تاريخي أو اقتصادي أو اجتماعي أو كالموضوع الغامض للصيرورة، فالموضوع الصحيح للصيرورة هو الإنسان الحي، ومع ذلك فحول هذا الإنسان وفوقه تكتسب التجريدات وجودًا غريبًا وفاعلية غامضة، وتسيطر التمائم عليه.

ولقد كان أول أبحاث ماركس الكبرى في الاقتصاد هو «نقد للاقتصاد السياسي»، وإذا أردنا أن نفهم جوهر فكره، فيجب أن نأخذ كلمة «نقد» بأوسع معانيها. فالاقتصاد السياسي مثل الفكر الغيبي يجب نقده وتجاوزه لأن السر الاجتماعي ذو طبيعة تميمية (فتيشية) وغيبية، كما أن الاقتصاد السياسي هو انسلاب للإنسان ثلاث مرات: مرة في أخطاء الاقتصاديين الذين يعتبرون النتائج المؤقتة للعلاقات الإنسانية، مقولات خالدة وقوانين طبيعية، ومرة ثانية في اعتباره علمًا بموضوع جوهري خارجي بالنسبة للإنسان، ومرة ثالثة في اعتباره واقعًا ومصيرًا اقتصاديًّا. وهذا الانسلاب واقعي فهو يتسلط على البشر الأحياء ولكنه ليس إلا تجليًا لهؤلاء البشر، لمظهرهم الخارجي، لماهيتهم المنسلبة. فطالما ظلت العلاقات الإنسانية متناقضة (أي طالما ظل

البشر منقسمين إلى طبقات)، فسيبدو حل هذا التناقض وسيفصح عن نفسه كشيء خارجي، يتفادى نشاطنا ووعينا: آليات اقتصادية ودول ومؤسسات وأيديولوجيات.

كتب هيجل يقول «يجب أن نهتك الحجاب عن الحياة الجوهرية»، وذلك هو البرنامج الذي كان على ماركس أن يحققه، فالانسلاب الجوهري أو التشيؤ ينكر البشر الأحياء ولكنهم بدورهم ينكرونه، فهم بالمعرفة والفعل يبددون الغيوم الثقيلة للتميمية (الفتيشية)، ويتجاوزون الشروط التي تلدها. والماركسية بعيدة عن تأكيد أن الواقع الوحيد هو واقع اقتصادي أو عن تأكيد أن هناك جبرية اقتصادية مطلقة. فالأمر على النقيض من ذلك فهي تؤكد أن المصير الاقتصادي نسبي وانتقالي ومقدر له أن يتم تجاوزه، بمجرد أن يعي البشر إمكاناتهم، كما تؤكد أن هذا التجاوز سيكون الفعل الجوهري، الخلاق بغير حدود لعصرنا.

ومن الواضح أن العملية التاريخية -تلك المجردة العينية- تتطور بشكل متناقض، فإن مجرد انفصال القيمة التبادلية عن القيمة الاستعمالية يفصل الإنتاج عن الاستهلاك، وسيتباعد عنصرا العملية الإنتاجية هذان حتى يصلا إلى الدخول في تناقض. وازدواج القيمة هو الشرط المسبق الأكثر مباشرة والأكثر بساطة للأزمات الاقتصادية فهو في ذاته يهيئ إمكان حدوث الأزمات. ونمط الإنتاج الرأسمالي

متناقض على وجه الخصوص بفعل «اتجاهه إلى التطور المطلق لقوى الإنتاج، وهو اتجاه في صراع دائم مع الشروط النوعية للإنتاج التي يتحرك في نطاقها رأس المال[1] وتكشف الأزمة الاقتصادية عن ذلك التناقض بين المقدرة على الإنتاج (فائض الإنتاج النسبي) والمقدرة على الاستهلاك، بين نمط الإنتاج والشروط الاجتماعية للإنتاج. «بمجرد أن يحتدم التناحر والتناقض بين علاقات التوزيع وقوى الإنتاج تحين لحظة الأزمة» ولكن الأزمة الاقتصادية جدلية الطابع، فهي تؤدي بشكل «سوي» إلى تدمير للقوى الإنتاجية، البشرية والمتعلقة بالأشياء. وبذلك فبعد فترة طويلة نسبيًّا من الدمار والاضطرابات يستعاد التناسب بين المقدرة على الاستهلاك والمقدرة على الإنتاج. ويمكن في ذلك الوقت فحسب أن يعود الاقتصاد إلى الحياة مرة ثانية، ويتجدد الإنتاج الموسع، ويعود مقدار أكبر من رأس المال إلى التراكم.

وكما تعبر الأزمة الاقتصادية عن التناقض الداخلي لهذا المجتمع الذي تسوده الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج فهي تعبر أيضًا عن وحدته الداخلية. إنها تستعيد توازنه بشكل فظ آلي، لذلك فالأزمة في مثل ذلك النظام شيء سوي بل وشيء يستعيد الأوضاع السوية، فهي تمثل «قوة الأشياء» الخاصة بذلك النظام. وتحدث الأزمات بشكل

---

(١) (رأس المال جزء ٣ ص ٢٤٠).

دوري وكل واحدة أطول وأكثر عمقًا من سابقتها، وكأنها في الظاهر كارثة طبيعية، ولكنها تطهر النظام وتنقذه حينما تهزه، فليست الأزمة الاقتصادية هيا التي ستقوض النظام بل إرادة البشر.

وتتميز الشروط الاقتصادية الراهنة بوضع مقلوب جدلي بالنسبة إلى الملكية. ففي الأصل كانت الملكية حقًّا مرتكزًا على عمل الشخص وعلى امتلاكه لنتاج هذا العمل أم اليوم فهي تبدو بوصفها حق هؤلاء الذين يمتلكون وسائل الإنتاج في امتلاك فائض القيمة أي زمن العمل غير المدفوع. فالملكية الراهنة هي نفي للملكية الفردية الخاصة المرتكزة على العمل الشخصي ولكنها بالضرورة تؤدي إلى نفيها الخاص، نفي النفي وذلك «لن يعيد إقرار الملكية الخاصة للعامل ولكنه سيقر الملكية الفردية المرتكزة على منجزات المرحلة الرأسمالية: التعاون والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج التي ينتجها العمل نفسه[1]».

ومن الناحية الذاتية فإن الإنسان الفعال، أي الفرد الطبيعي الموضوعي يمر هو أيضًا بعملية متناقضة. فليس الانسلاب وهمًا جامدًا دائمًا. فالفرد ينسلب ولكن انسلابه هذا يمثل جانبًا من تطوره. فالانسلاب هو التموضع الواقعي والوهمي في نفس الوقت لنشاط

(١) (رأس المال الجزء الأول ص ٦٩١).

يوجد هو نفسه موضوعيًّا. إنه لحظة في تطور ذلك النشاط، في القدرة المتزايدة والوعي المتزايد للإنسان. فالفرد الواقعي سجين قوى خارجية ولكن هذه القوى هي قواه هو، ومحتواه الموضوعي. وحينما يقهر خارجيتها ويفرض عليها التكامل سيحقق أكمل ازدهار لنفسه. لقد كانت الثروة والحرمان، النظرة الغيبية والوعي الزائف الأرضي، الثقافة المجردة وانعدام الثقافة، والدولة السياسية والقهر العملي، كانت جميعًا وما تزال هي التناقضات الجوهرية التي تمزق الواقع الإنساني. ولكن الثروة في ذاتها خير، ووفرة الممتلكات والرغبات تهيئ السبيل لوجود مكتمل، والدولة قوة منظمة والثقافة هي أعلى أشكال الوعي والحياة. حقًّا إن للتمائم محتوى، وإن تكن النزعة التميمية (الفتيشية) ترتبط بالشكل، لذلك يعني تجاوزها التمييز بين الشكل والمحتوى، وتجاوز تناقضهما، وإعادة إدماج المحتوى في الحياة العينية للبشر. ومن ثم يجب إعادة إدماج التمتع بالثروة، والسلطة المنظمة والثقافة والإحساس بالجماعة في الارتباط الحر للأفراد الأحرار الواعين بمحتواهم الاجتماعي.

وحدة المذهب

لقد ألقى نشر مخطوطة ١٨٤٤ والأيديولوجية الألمانية ضوئًا جديدًا على تكوين الفكر الماركسي وأهدافه.

وهذه النصوص لم تكشف الحجاب عن النزعة الإنسانية عند ماركس، التي كانت معروفة من قبل في «العائلة المقدسة»، «والمسألة اليهودية» و «نقد فلسفة (القانون) عند هيجل». ولكنها توضح كيف أن تطور أفكار ماركس أي نظريته الاقتصادية، لم يدمر نزعته الإنسانية العينية بل جعلها أكثر ثراء وصراحة.

لقد تكونت المادية الجدلية وتطورت بشكل جدلي. فالفكر الماركسي بدأ من منطق هيجل منكرًا في أول الأمر هذا المنطق، باسم المادية أي باسم نزعة تجريبية متسقة، وكان اكتشاف الإنسان الطبيعي «المادي» المصنوع من اللحم والدم هو اللحظة الأولى في هذا التطور. وبدا ذلك غير قابل لأن يتمشى مع الفكرة الهيجلية

ومنهج هيجل المطلق، الذي يبني موضوعه الخاص المجرد. ولكن تلك النزعة الإنسانية مع ذلك مضت إلى أبعد من مادية القرن الثامن عشر التي كانت ترتكز على النتائج المبكرة للعلوم الطبيعية، فقد كانت تلك النزعة الإنسانية تتضمن نظرية هيجل في الانسلاب، وأعطت الانسلاب وضعًا حاسمًا، بعد أن نسبت إليه جانبًا حسنًا وجانبًا سيئًا وحددته بوصفه عملية خلاقة. وفي مخطوطة ١٨٤٤ كانت نظرية الانسلاب لا تزال أقرب إلى النزعة العقلية الهيجلية منها إلى النزعة الطبيعية عند فيورباخ، وعلى أية حال فقد كانت تلك النظرية تستوجب تجاوز الفلسفة التأملية باسم الفعل والممارسة. والممارسة منظور إليها في هذا السياق باعتبارها البداية والنهاية معًا، باعتبارها أصل كل فكر ومصدر كل حل، باعتبارها علاقة جوهرية بين الإنسان الحي والطبيعة، وطبيعته الخاصة نفسها. حينئذ جاء الاستقصاء النقدي للاقتصاديات (وكان إنجلز هو الذي اكتشف أهميتها أولًا) متكاملًا بشكل طبيعي مع النزعة الإنسانية باعتباره تحليلًا للممارسة الاجتماعية أي لعلاقات البشر العينية فيما بينهم وفيها بينهم وبين الطبيعة. وحددت أكثر المشكلات الإنسانية إلحاحًا على أنها مشكلات اقتصادية تتطلب حلولًا عملية أي سياسية، وأصبحت السياسة بذلك هي أعلى أمثلة الممارسة الاجتماعية، فهي الوسيلة الوحيدة للفعل الواعي المؤثر في العلاقات الاجتماعية.

وحينما تصبح هذه النزعة الإنسانية أكثر عمقًا فهي تكشف بعد ذلك عن العناصر الجدلية التي احتوتها: جدل التناقضات التاريخية والمقولات الاقتصادية، جدل «التشيؤ» أو الانسلاب. وتتكامل المادية التاريخية بمقدار ما هي علم للاقتصاديات مع المنهج الجدلي وترتفع بذلك إلى مستوى أعلى وتبدو كتطبيق للمنهج العام -الجدل العلمي- على مجال نوعي للدراسة. ويتحد الجدل بعد أن كان ماركس قد أنكره -بمادية أكثر عمقًا، ويجد الجدل نفسه متحررًا من شكله المؤقت المتجمد، أي من شكله الهيجلي، لقد كف عن أن يكون المنهج المطلق، المستقل عن الموضوع وأصبح المنهج العلمي لاستكشاف وعرض الموضوع، لقد اكشف حقيقة نفسه حينما أصبح متحدًا بالمحتوى الفعلي.

أو بعبارة أخرى:

١- إن المنهج المادي يعطي الأولية صراحة إلى المحتوى، وإن أولية المحتوى على الشكل ليست إلا أحد تعريفات المادية، فالمادية تؤكد بشكل جوهري أن الوجود (وهو يكتشف ويمارس كمحتوى دون طموحنا لتعرفه قبليًّا واستنفاده) يحدد الفكر.

٢- إن الجدل المادي هو تحليل لحركة هذا المحتوى، وإعادة بناء للحركة الشاملة، وهو بذلك منهج لتحليل جميع الدرجات

وجميع الكليات العينية لكل وضع تاريخي أصيل، وهو في الوقت نفسه منهج تركيبي يضع أمام نفسه مهمة استيعاب الحركة الشاملة. وهو لا يؤدي إذن إلى بديهيات أو ثوابت أو أشياء دائمة، أو إلى مجرد تماثلات، بل يؤدي إلى قوانين التطور.

٣- وحينما يفهم المنهج الجدلي بهذه الطريقة نراه يبني الموضوع التاريخي والاجتماعي أثناء تحديده لمكانه ولموضوعيته النوعية، ولكن الموضوعية الفظة للتاريخ تصبح بعيدة عن متناول العقل الفردي ومتعالية عليه. وتصبح بعيدة عن المفهوم والعمليات المنطقية. إنها تصبح عاصفة لا تعرف الهوادة من حيث الطابع. حقًّا إنها تسمح بأن توصف إلى ما لا نهاية ولكن دون أن نكون قادرين على أن نلمح أي تحليل تفسيري أو فاعلية داخل تلك الموضوعية الفظة. ومن الناحية العكسية فبدون الموضوع وبدون الموضوعية لا يمكن قيام علم، فكل نظرية تاريخية أو اجتماعية تجاهد لكي تصبح علمًا، يجب أن تقرر موضوعية موضوع دراستها وتحدد المنهج الذي يمكنها من تناول هذا الموضوع. وتلبي المادية الجدلية هذا المطلب المزدوج للفكر العلمي، فهي تقول بالموضوعية الاقتصادية دون أن تجعل منها أقنومًا، إنها تحدد مكان الواقع الموضوعي للتاريخ، ولكنها سرعان ما تتجاوزه بوصفه واقعًا مستقلًّا عن البشر. وهي بذلك تدخل البشر

الأحياء -أي الأفعال والمصالح الذاتية والأهداف والنزعات الإيثارية والأحداث والمصادفات- إلى نسيج الصيرورة وبنيتها القابلين للفهم. فهي تحلل كلية متسقة رغم تعدد جوانبها وطابعها الدرامي.

وهنا يبرز تساؤل: أليست المادية الجدلية بذلك علمًا وفلسفة معًا، أليست تحليلًا سببيًّا، ونظرة عامة إلى العالم، شكلًا للمعرفة وموقفًا من الحياة، وعيًا بالعالم المعطى وإرادة لتحويل هذا العالم دون أن تستبعد واحدة من هذه السمات السمة الأخرى؟

إن المادية الجدلية تأخذ لنفسها ما في جدل هيجل من حركة ومحتوى داخلي يقعان بين النزعة العقلية والمثالية، ولكن يمكن القول أنها بمعنى من المعاني أكثر هيجلية من الهيجلية نفسها، فإن كثرة من المعاني المختلفة للجدل وفي بعض الأحيان كثرة من المعاني التي لا تتواءم مع بعضها تواصل الحياة في الجدل التأملي عند هيجل. فالجدل كمنهج لتحليل المحتوى يستبعد الجدل كبناء قبلي، وهذان المعنيان لا يتلاءمان إلا بشكل سيئ مع نظرية الانسلاب. ونحن نرى أن هيجل بتوكيده لموضوع كلي قبليًّا (هو المعرفة المطلقة أو النسق (النظام)، يسير ضد المحتوى وضد الصيرورة وضد الذاتية الحية وقوة السلب الحية. أما المادية الجدلية فتستعيد للفكر الجدلي وحدته الداخلية، بأن تذيب التحديدات الساكنة التي ينسبها هيجل إلى الفكرة، وإلى

المعرفة وإلى الفكر الغيبي والدولة. إنها ترفض أي بناء تأملي وأي تركيب ميتافيزيقي. وبذلك لا تتلاءم المعاني المختلفة للجدل مع بعضها فحسب بل تصبح متممة لبعضها. فالمنهج الجدلي يلخص دراسة التطور التاريخي، وهو أعلى وعي يمكن أن يصل إليه الإنسان الواقعي بتكونه وتطوره ومحتواه الحي. فالمقولات والمفهومات هي إنضاج فكري للمحتوى الفعلي، تلخيصات للكتلة غير المتناهية من خصائص الوجود العيني، ويصبح المنهج بذلك تعبيرًا عن الصيرورة عمومًا وعن القوانين الشاملة لكل تطور، وهذه القوانين مجردة في ذاتها ولكن يمكن العثور عليها في أشكال نوعية داخل المحتويات العينية كلها. ويبدأ المنهج من التتابع المنطقي للمقولات الجوهرية، وهو تتابع بفضله يمكن لنا استعادة الصيرورة التي ليست هذه المقولات إلا تعبيرها المختصر. ويسمح هذا المنهج بتحليل السمات الجزئية والأوضاع النوعية للمحتويات العينية الأصلية في المجالات المختلفة، وهو يصبح المنهج الذي يرشد عملية تحويل العالم، وهو عالم لم يعد فيه الشكل (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأيديولوجي) ملائمًا للمحتوى (قدرة الإنسان الواقعية والكامنة على الطبيعة وعلى نتاج عمله)، بل يدخل في تناقض معه.

لذلك يصلح الحد الثالث الحل العملي للمشكلات التي تطرحها

الحياة، للصراعات والتناقضات التي تنجبها الممارسة والتي تزاول عمليًّا، وهنا يجد التجاوز مكانه داخل نطاق حركة الفعل، لا في الزمن الخالص للروح الفلسفية. فحيثما وجد صراع فمن الممكن - ولكن ليس من الجبري أن يظهر حل يعيد تشكيل الحدود المتضادة ويضع نهاية للصراع بتجاوز هذه الحدود. ويصبح على التحليل مهمة تحديد هذا الحل، وعلى تجربة أن تطلق سراحه (تحدد ملامحه)، وعلى الفعل مهمة تحقيقه. وفي بعض الأحيان لا يوجد حل، فلم تكن هناك أي مجموعة اجتماعية قادرة على أن تضع نهاية للتناقضات الاقتصادية السياسية للعالم الروماني المضمحل.

لذلك فالعلاقة بين المتناقضات تكف عن أن تكون علاقة ساكنة، تحدد منطقيًّا ثم توجد بعد ذلك في الأشياء أو تنفي باسم مطلق متعال، ولكنها تصبح علاقة حية تمارس في الوجود الفعلي. هنا نرى أن عددًا من الأمثلة الإيضاحية التي قدمها هيجل للتحديد المتبادل للمتناقضات (مثل أقصى عدل هو أقصى ظلم الطريق إلى الشرق هو أيضًا الطريق إلى الغرب .. إلخ) تصبح غير كافية. فالحدود المتضادة هي طاقات أو أفعال، وليست الوحدة بين المتناقضات مجرد تداخل متبادل للمفاهيم أو انقسام داخلي، فهي أيضًا صراع، علاقة درامية بين الطاقات التي توجد بفضل بعضها بعضًا ولا يمكن أن توجد إلا بأن يقف كل منها

ضد الآخر، وهكذا الحال مع السيد والعبد، أو إذا فضل المرء مثلًا آخر فكذا الحال مع الأنواع المختلفة للحيوانات. وهذا الصراع علاقة مأسوية تنتج فيها المتناقضات ويدعم كل منها الآخر بشكل متبادل حتى ينتصر داخل العلاقة أحد المتناقضات، ويتم تجاوزها أو يدمر كل طرف الآخر. وحينما يؤخذ التناقض بكل موضوعيته، نجده متحركًا فليست العلاقة المنطقية إلا التعبير المجرد عن التناقض، وليس التجاوز إلا الفعل والحياة، فهو انتصار إحدى القوتين، التي تقهر الأخرى بإعادة تشكيلها وإعادة تشكيل نفسها وبذلك ترفع المحتوى إلى مستوى أعلى.

وتقع مشكلة الإنسان، أو بدقة أكبر مشكلة المجتمع الحديث، مشكلة «السر الاجتماعي» وتجاوزها في مركز الاهتمام بالنسبة إلى المادية الجدلية. فقد ظهرت المادية الجدلية في ذلك المجتمع في ساعتها المحددة كتعبير علمي عن واقع المجتمع وتناقضاته متعددة الأشكال وعن قواه الكامنة.

ومهما يكن من شيء، فلكي نلقي الضوء على المجتمع الصناعي الحديث، يجب أن يعود التحليل إلى الوراء، إلى المجتمعات القديمة والتحليل يحدد هذه المجتمعات في علاقتها بالكلية العينية كما هي معطاة بالفعل بمقدار ما تكون هذه المجتمعات كليات أصيلة تم

تجاوزها أي يحدد علاقتها بالواقع التاريخي الوحيد الذي يمكن لنا أن نتفهمه أو نحدده. وقد كشف هذا التحليل في الماضي عن بعض العلاقات في أشكال نوعية (مثل علاقة السيد بالعبد التي يسميها ماركس استغلال الإنسان للإنسان) أو كشف عن أنماط فكر نموذجية ووجود اجتماعي مثل النزعة التميمية (الفتيشية) لذلك فإن مجال المادية الجدلية لا يمكن أن ينحصر في الوقت الحاضر فهو يتسع ليشمل علم الاجتماع بأكمله. ولكن الطبيعة نفسها لا توجد بالنسبة إلينا إلا كمحتوى في التجربة والممارسة الإنسانية. والتحليل الجدلي صائب بالنسبة لأي محتوى، فهو يعبر عن الرابطة بين العناصر أو اللحظات في كل صيرورة، وحين يدمج ذلك التحليل الجدلي في نفسه أنواع المعرفة التجريبية (فيزيائية وبيولوجية .. إلخ) ويستخدمها للتحقق من نفسه، فهو يستطيع أن يكتشف حتى في الطبيعة الكيف والكم، والكم وهو يتحول إلى كيف والأفعال المتبادلة والاستقطابات وانقطاع الاستمرار والصيرورة المركبة وإن تكن قابلة للتحليل.

ومن المعروف أن علوم الطبيعة نوعية، فهي تتناول بالدراسة الاستقطابات والتضادات فيما هو فيزيائي وبيولوجي .. إلخ، وهي تستخدم «دهاء المفهوم» لكي تدرس وتعدل الكيفيات من خلال متوسط الكميات، ولكنها دائمًا عاجزة عن تخطي هذه التضادات. أما

العلم الاجتماعي من ناحية أخرى فيدرس التضادات لكي يتخطاها. وعلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية خلاقة بشكل نوعي فلكل منها منهجه وأهدافه. وعلى الرغم من ذلك فقوانين الواقع الاجتماعي لا يمكن أن تكون مختلفة كلية عن قوانين الطبيعة لذلك يمكن للسلسلة الجدلية من المقولات الجوهرية أن تكون ذات حقيقة كلية. ولم يقدم ماركس على السير في هذا الطريق (كما في تطبيقه للمنهج الجدلي على الاقتصاديات)، إلا بحذر شديد، ومهما يكن من شيء فرأس المال يوضح كيف أنه في الفكر الماركسي يمتد الجدل العيني ليشمل الطبيعة[(١)]، وهذا الامتداد تتبعه إنجلز في كتابه «جدل الطبيعة». وتوضح مراسلات ماركس وإنجلز في تلك الفترة (١٨٧٣م-١٨٧٤م) أن ماركس كان متتبعًا لمحاولة إنجلز من قرب وكان يوافق عليها.

وبهذه الطريقة أصبحت المادية الجدلية كلية واكتسبت أبعادها الفلسفية الكاملة: لقد أصبحت تصورًا عامًّا للعالم، صورة شاملة للعالم ومن ثم أصبحت تجددًا للفلسفة.

ولا يرى الفيلسوف المادي الجدلي في الاعتماد المتبادل الكلي خليطًا لا شكل له أو فوضى دون بنية. فتدهور الفكر التأملي منذ أيام هيجل هو الذي قام بفصل التحديدات وتفريقها، وحط من شأن

---

(١) (رأس المال الجزء الأول ص ٢٥٧).

العناصر البنيوية للصيرورة: الكم وانقطاع الاستمرار والعدم النسبي. وتنقذ المادية الجدلية العقل البشري من أن يتقهقر إلى الاختلاط وأحادية الجانب: إن كلية العالم (أي اللا متناهي في الطبيعة) لها بنية قابلة للتحديد، وحركتها يمكن أن تصبح قابلة للفهم من جانبنا دون أن نضطر لأن ننسبها إلى روح منظمة (بالكسر)، فنظام العالم وبنيته ينشأان عن الفعل المتبادل، عن مجموع الصراعات والحلول، والتدمير والخلق، والتجاوز والاجتثاث، والمصادفة والضرورة، والثورة والارتداد، فالنظام ينشأ عن الصيرورة، وبنية الحركة ليست متميزة عن الحركة .. ويمهد اختلال النظام النسبي الأرض لنظام جديد ويبرز ملامحه بوضوح.

إن الواقع بأجمعه كل، واحد وكثير معًا، مبعثر أو متسق، وهو يتفتح على مستقبله أي على غايته. وبين «اللحظات» لا يمكن أن نجد غائية خارجية خالصة أو داخلية خالصة، توافقا أو اصطدامًا ميكانيكيًّا. فهذه اللحظات لكونها عناصر من الكل تم تجاوزها والاحتفاظ بها داخل هذا الكل، ولكونها محدودة كل منها بالأخرى، ومع ذلك فهي متبادلة التحدد، تصبح منها غاية للأخرى. فأمامنا إذن غايات بلاغائية. فكل لحظة تحتوي على لحظات أخرى، على أوجه أو عناصر آتية من ماضيها وبهذه الطريقة يفيض الواقع مغرقًا الفكر مرغمًا إيانا على أن

ندلف أعمق وأعمق داخله، وعلى الأخص على أن نعيد النظر دائمًا في مبادئنا عن الغائية والسببية والهوية وأن نجعلها دائمًا أكثر إحكامًا. فالوجود يحدد وعينا بالوجود، ووجود فكرنا يحدد رجوعنا إلى فكرنا بالتأمل، والواقع هو الطبيعة، محتوى معطى ولكنه مع ذلك قابل للاستيعاب في ثرائه اللا متناهي بواسطة الفكر الذي يسير إلى الأمام مرتكزًا على الممارسة، ويصبح أكثر نفاذًا ومرونة، كأنه يتجه إلى نهاية رياضية (نقترب منها أكثر فأكثر دائمًا ولكننا لا نصل إليها أبدًا) هي المعرفة المطلقة أو الفكرة.

ويبتعد الجدل عن أن يكون حركة داخلية للعقل، فهو واقعي، ويسبق العقل في الوجود. ويفرض نفسه على العقل فنحن نحلل أولًا أشد الحركات بساطة وتجريدًا أي حركة الفكر الذي قد نزع عنه كل المحتوى إلى أكبر درجة ممكنة، وبهذه الطريقة نكتشف أكثر المقولات عمومية، ونكتشف كيف ترتبط فيما بينها. ثم يجب أن نربط هذه الحركة بالحركة العينية أي بالمحتوى المعطى ونصبح حينئذ واعين بحقيقة أن حركة المحتوى أو الوجود صارت واضحة لنا في قوآنين الجدل. وهذه التناقضات في الفكر لا تأتي ببساطة من الفكر وحده، من عجزه أو من افتقاره إلى الاتساق القاطع، بل تأتي أيضًا من المحتوى. وحينما ترتبط هذه التناقضات معًا فهي تميل إلى التعبير عن

الحركة الكلية للمحتوى وترفعها إلى مستوى الوعي والتفكير.

ولكن لا يمكن الظن بأن طلبنا المعرفة قد انتهى بالمنطق الجدلي، بل الأمر على النقيض، فالبحث يجب أن يكتسب دفعة جديدة من هذا المنطلق. فالجدل وهو حركة لفكر لا يصبح صحيحًا إلا داخل فكر هو نفسه في حركة. وحينما تأخذ المادية الجدلية شكل نظرية عامة في الصيرورة وقوانينها أو شكل نظرية في المعرفة أو في منطق عيني فلا تستطيع أن تكون إلا أداة للبحث والسلوك ولا تستطيع أبدًا أن تكون عقيدة جامدة فهي لا تقدم تعريفات نهائية بل تحدد وضع العنصرين الأساسيين للوجود الإنساني: الوجود والوعي، وتقوم بترتيبهما تصاعديًا. فللوجود (الطبيعة) الأولية (الأسبقية)، ولكن الوعي يأتي أولًا بالنسبة إلى الإنسان، فكل شيء كائنًا ما كان عندما يظهر في الزمن يمكن إقامته بواسطة الإنسان ومن أجل الإنسان بوصفه قيمة عليا. كما لا يمكن أن نحصر المادية الجدلية بوصفها مذهبًا داخل تعريف يستنفدها فهي تحدد بالنفي بتضادها مع تلك المذاهب التي تحد من الوجود الإنساني من الخارج أو الداخل، سواء لإخضاعه بوجود خارجي، أو باختزاله إلى عنصر وحيد الجانب، أو إلى تجربة جزئية تعد ممتازة وقاطعة. وتؤكد المادية الجدلية أن المطابقة بين الفكر والوجود لا يمكن ردها إلى مجرد فكرة بل يجب تحقيقها بشكل

عيني، أي في الحياة، بوصفها القدرة العينية للفكر على الوجود.

ولم يتوقف التفكير الجدلي أبدًا عن التطور وعن إبراز أوجه جديدة له سواء أثناء حياة ماركس وإنجلز وخلال كتاباتهما أو منذ ذلك الحين[1]. فكل حقيقة ذات طابع نسبي في نطاق مرحلة معينة من التحليل والتفكير، أي في نطاق محتوى اجتماعي معين. ولا تحتفظ تلك الحقيقة بنفسها إلا حينما يتم تجاوزها، ويجب أن نمضي دائمًا إلى الأمام معمقين وعينا بالمحتوى وموسعين نطاق المحتوى نفسه. ولقد ظلت معرفتنا محدودة في الماضي كما في الحاضر بحدود المحتوى والشكل الاجتماعي، وتنبع كل المذاهب بما فيها المادية الجدلية من تلك الحدود، وهي ليست حدود العقل الإنساني عمومًا ولكنها حدود اللحظة الإنسانية الراهنة. ويجب على الفكر في تلك اللحظة بالتحديد حينما يعي طبيعته الجدلية الخاصة أن يميز بكل اعتناء بين ما ينبع من الشكل الحاضر للفكر. ولا يزعم العرض الذي تقدمه المادية الجدلية أنه يضع نهاية كل الأنظمة السابقة وكأنها لا تزيد على أن تكون تعبيرًا قاصرًا عنه. ومهما يكن من شيء فإن وعينا الحديث بإمكانات الإنسان وبمشكلات الإنسان جعل حدود الفكر تغير طابعها، فلم يعد من الممكن أن توجد صيغة نهائية حاسمة للمادية الجدلية، ولكن بدلًا من

(١) (دفاتر لينين عن الجدل).

أن تكون الصيغ المختلفة التي تعبر عن المادية الجدلية متنافرة متنازعة فيما بينها، فمن الممكن أن تتكامل في كلية مفتوحة، في طريقها إلى تجاوز دائم، بمقدار ما يعبر كل منها على وجه التحديد عن حلول للمشكلات التي تواجه الإنسان العيني.

وتأخذ العلاقة بين واقع معين والحركة الشاملة بالنسبة إلى الإنسان صورة المشكلة، فهناك مشكلة دائمًا كلما حملت الصيرورة الفكر والنشاط إلى الأمام ووجهتهما بإجبارهما على أن يأخذا في الحساب عناصر جديدة: أي في اللحظة التي يميل الحل فيها إلى الدخول في مجال الواقع متطلبًا الوعي والفعل اللذين يمكن لهما أن يحققا الحل. وبهذا المعنى يصح القول إن الإنسانية لا تطرح أمام نفسها إلا المشكلات التي تكون قادرة على حلها، وهكذا يكتسب حل التناقضات بتجاوزها كل معناه العملي.

وليس الحل -أي الحد الثالث- نظرة من نظرات الروح فليس هناك بديل للاتصال العملي بالأشياء، أو التعاون الفعال مع متطلبات المحتوى وحركاته.

ومن الزاوية البشرية، فإن طاقة الخلق يتسع نطاقها، وتصبح واضحة في الممارسة ومن خلال الممارسة، أي في النشاط الشامل للإنسانية، في الفعل والفكر، في العمل المادي والمعرفة. وتلك

الممارسة خلاقة بشكل مزدوج: فهي باتصالها بالوقائع تصبح خلاقة في المعرفة وكذلك في الاختراع أو الاكتشاف.

فالمادية الجدلية تهدف إلى تجاوز المذاهب التي تختزل نشاط العقل إلى الوعي بما تم إنجازه من قبل، أو التي توصف بأن يقذف العقل نفسه إلى فراغ الكشف الصوفي، فالتجربة والعقل والذكاء والحدس والمعرفة والخلق لا تستطيع التضاد إلا وفقًا لوجهة نظر وحيدة الجانب.

ومن ثم فالممارسة هي نقطة بداية المادية الجدلية ونقطة وصولها في الوقت نفسه. وكلمة الممارسة تشير في المصطلح الفلسفي إلى ما يشير إليه الفهم المشترك بوصفه «الحياة الواقعية». تلك الحياة التي هي أكثر فجاجة وأكثر درامية في الوقت نفسه من حياة العقل التأملي. ولا تهدف المادية الجدلية إلى أقل من التعبير العقلي الواضح عن الممارسة، عن المحتوى الفعلي للحياة. ويرتبط بذلك تحويل الممارسة المباشرة الحاضرة إلى ممارسة اجتماعية واعية، متسقة وحرة. ولا يمكن الفصل بين هدف الممارسة النظري وهدفها العملي أي بين المعرفة والفعل الخلاق.

ولكننا نجد عند هيجل أن اللحظات الدنيا قد تعايشت مع اللحظات العليا في أزلية الفكرة والنسق. وبهذه الطريقة يصبح الزمن

والتاريخ والحرية أشياء غير واقعية من جديد، فقد سمحت لنفسها بأن تصبح مرتبة داخل مخطط يضم كل الأشكال التي يقرها القانون والعرف والوعي. أما المادية الجدلية فالسلبية عندها أكثر عمقًا من ناحية الطابع الإيجابي والحركي، فالحد الثالث وهو النتاج الظافر للصراع، يعيد تشكيل محتوى التناقض بإعادة الإمساك بزمامه. وهو يفتقر إلى الرصانة المحافظة التي نجدها في التركيب الهيجلي. وبهذه الطريقة وحدها يمكن أن توجد حركة واقعية، وتاريخ درامي وفعل، أي خلق وتطور، تحرير وحرية. فلابد من الإشارة إلى أن مخطط الصيرورة الذي يسير في خط مستقيم هو مخطط مسرف في بساطته، وإلى أن مخطط هيجل الذي يأخذ شكل المثلث مسرف في آليته. وتأتي المادية الجدلية لتستبدل بالتمثل الساكن للزمن، تصورًا عن التعاقب، حيًّا ومرتبطًا مباشرة بالتجربة، وعن الفعل الذي يمحو ويخلق. وبذلك يستطيع الإنسان أن يضع أمام نفسه بكل وضوح هدفًا هو في الوقت نفسه تجاوز وتفتح.

ونجد في الختام عند هيجل أن الفكرة والروح لا يبدوان منتجين لنفسيهما إلا لأنهما موجودان من قبل، كما يبدو التاريخ نكتة رديئة، فعند نهاية الصيرورة، لا نجد إلا المبدأ الروحي للصيرورة، وبذلك فالصيرورة ليست إلا تكرارًا ووهمًا سخيفًا كما نجد أن محنة الوعي

وتعاسته لهما فعل طقسي وسحري يؤدي إلى أن تهبط الروح المطلقة بيننا. ولكن هذه الروح الهيجلية تظل دائمًا غريبة في نرجسيتها ووحدتها، فحينما تتأمل ذاتها تحيط بالغموض الكائنات العينية والحركة الدرامية للعالم.

أما المادية الجدلية فتذهب إلى أن البشر يستطيعون بل ويجب عليهم أن يضعوا أمامهم حلًّا شاملًا كهدف يستهدفونه. فالإنسان لا يحيا مقدمًا بشكل ميتافيزيقي. ولم يتحقق الفوز بعد في هذه اللعبة، فقد يفقد البشر كل شيء، ولم يكن التجاوز أبدًا شيئًا لا معدى عنه. ولهذا السبب على وجه الدقة تكتسب مسألة الإنسان والروح دلالة مأساوية لا متناهية ويصبح على الذين يستطيعون أن يعوا ذلك أن يتخلوا عن وحدتهم لكي ينتموا إلى جماعة روحية حقيقية.

(٢)
إنتاج الإنسان

تقول مخطوطة ١٨٤٤ «إن الإنسان معطى بمقدار ما هو كائن طبيعي». لذلك نجد عند نقطة البداية في «إنتاجه» الطبيعة البيولوجية والمادية بكل غموضها ومأساويتها. وهذه الطبيعة، التي أعيد تشكيلها ولكنها لا تزال حاضرة، تعاود الظهور دائمًا في محتوى الحياة الإنسانية. فالطبيعة (أو الوجود) يمكن ارتيادها والتعبير عنها بطريقة شعرية أو تشكيلية أو عملية. وإذا حددت (أو عرفت) هذه الطبيعة، أصبح الفن أو العلم زائدين عن الحاجة، وألغى استقلالهما الذاتي وحركتهما. ولن يكون هذا التحديد (التعريف) ببساطة إلا تجريدًا ميتافيزيقيًّا. وليس الوعي الحديث إلا في مرحلة البداية بالنسبة إلى إدراك عمق «إرادة الحياة» الطبيعية بما فيها من تقابل واجتماع للأضداد، وما فيها من خليط يجمع بصلة وثيقة بين النزعة العدوانية والتعاطف، وما فيها من قوى عاصفة وفترات هدوء، من غضبات مدمرة وأفراح. فماذا تخفي أو تعني تلك الطاقات البيولوجية التي يجب على العقل تنظيمها

ومصالحتها دون أن يدمرها؟ . ربما كان الأمر كما أعتقد هيجل وعلماء الأجنة أنها تحتوي على ماضي الحياة العضوية كله. ولا شك في أنها أعادت بعمق تشكيل عناصرها غير العضوية والعضوية فلم تعد غرائز الإنسان هي نفسها الغرائز المقابلة عند الحيوانات بدقة. فطاقاتنا البيولوجية لا يمكن أن تتحدد فحسب بماضي النوع، بل بالمستقبل أيضًا الذي تحتضنه. ولنبدأ بأن، الإنسان كان إمكانًا بيولوجيًا، رغم أن هذا الإمكان لم يصبح قادرًا على التحقق الفعلي إلا بعد صراع طويل، ازداد في غماره اضطلاع الإنسان بمسؤوليته عن وجوده الخاص وأصبح نشاطه قوة وإرادة، ومن خلال الألم اكتسب الوعي. وبمقدار ما يجسد الإنسان المعرفة والوجود باللحم والدم أصبح فكرة الطبيعة الحية، ولكنه لم يكف عن الانتماء إلى الطبيعة، فطاقاته غائصة في طاقات الطبيعة حيث تتجدد أو تفقد. وربما كانت هذه الطاقات صورًا مهذبة، أو ربما كانت من جوانب أخرى صورًا مستنفدة للطاقات الأساسية فالصيرورة متعددة الأشكال: تطور، وثورة، وارتداد، انحدار إذا نظرنا من ناحية، وصعودًا إذا نظرنا من ناحية أخرى.

ودور الفكر الفلسفي هنا أن يستبعد التفسيرات التي لم تنضج بعد، أن يستبعد تلك الأوضاع المقيدة التي يمكن أن تمنعنا من النفاذ إلى المحتوى الهائل لوجودنا ومن امتلاكه. وكل ما نستطيع قوله هو

أن الطبيعة ليست خامدة كما أنها لم تصبح بعد نفسًا أو روحًا واقعية، وأننا لا يجب أن نصورها كقوة خارجية فظة أو كموضوع (أو مجموع لموضوعات)، أو أن تصورها كقوة داخلية خالصة أو ذات (أو مجموعة من الذوات)، لأن الطبيعة مفترضة مقدمًا في ميلاد وظهور الذات والموضوع. وأفضل الصور التي يمكن أن نكونها عن الطبيعة «في ذاتها» مستقلة عنا، هي صورة سلبية بلا شك، فالطبيعة «غير مكترثة» «محايدة» وذلك لا يعني أنها معادية لنا أو غريبة عنا بشكل فظ، بل إنها غير متمايزة بالنسبة إلى موضوع وذات تجربتنا نحن.

ويحتوي الإنسان على كثرة من الغرائز والميول والقوى الحيوية بمقدار ما هو كائن طبيعي، وهو بذلك سلبي ومحدود. فإن الحاجة الموضوعية لكائن طبيعي من اللحم والدم تتطلب موضوعًا هو نفسه موضوع طبيعي، فموضوعات الغرائز الطبيعية للإنسان (الجوع والغريزة الجنسية) توجد خارجة ومستقلة عنه، فهو الذي يعتمد عليها، وبذلك تتحول حاجته وقوته الحيوية إلى عجز وحرمان.

وهكذا تصبح العلاقة بين الوجود والآخر المقابل، معطاة في الطبيعة ويمارسها الإنسان الطبيعي بالفعل كعلاقة خارجية وكتبعية. ولأن هذا الإنسان يتخذ كائنات أخرى موضوعًا له، يصبح هو أيضًا موضوعًا لكائنات أخرى. فهو في اللحظة نفسها ذات وموضوع

متضادان، ولكن لا يمكن الفصل بينهما: ذات محسوسة معطاة موضوعيًا في كيانها العضوي ووعيها البيولوجي البدائي، وهي بذلك تحتوى على علاقة مع الكائنات الأخرى التي هي بالنسبة إليها موضوعات رغباتها. ولكن هذه الكائنات هي أيضًا ذوات أي موضوعات محسوسة بالنسبة للكائنات الأخرى. وحينما يصبح الإنسان الطبيعي موضوعًا فإن ذلك يعرضه لأهداف وعدوان الكائنات الحية الأخرى. ومهما يكن من شيء فإن كائنًا يفتقر إلى الموضوعية ليس إلا سخفًا (أو خيالًا كما تقول مخطوطة ١٨٤٤). فسيكون وحيدًا في وحدة ميتافيزيقية لا تحتمل. فالإنسان يكف على أن يكون وحيدًا، لا حينما يكون مع شخص آخر بل حينما يكون هو نفسه شخصًا آخر أي واقع آخر غير ذاته بالنسبة إلى ذاته، واقع آخر غير وجود الموضوع بالنسبة إلى نفسه. فاجتماع ذوات خالصة (مونادات) لن ينتزعها من وحدتها. فالكائن الذي ليس موضوعًا لرغبة بالنسبة إلى كائن آخر ليس له وجود فعلي قابل للتحديد، «وبمجرد أن أمتلك موضوعًا، يتخذني هذا الكائن موضوعًا»[١].

لذلك فالكائن الطبيعي يمتلك طبيعته خارج نفسه، وذلك يفسر كيف يشارك في الطبيعة. وفي هذه التجربة الأساسية تتحدد الطبيعة

---

(١) مخطوطة ١٨٤٤.

بالنسبة إلينا كقوة خارجية تتكون من عناصر ولكن وكما يقول هيجل فأكثر الأشياء خارجية هو أيضًا أكثرها داخلية. فالكائنات الطبيعية ترتبط ببعضها ارتباطًا وثيقًا وتعتمد على بعضها حتى في وجودها الخارجي وفي صراعها الدائر. والإنسان الطبيعي -بوصفه كذلك- سلبي. وبمقدار ما يستشعر هذه السلبية أي إلحاح رغبته مقترنًا بعجز تلك الرغبة يصبح منفعلًا، «والانفعال» **Passion** كما يقول ماركس «قوة جوهرية في الإنسان تتجه نحو موضوعه»، وبهذا يعطي للانفعال مكانه، فلا تمكن إدانته من جانب العقل، لأن الإنسان المنفعل يستمد قوته من أشد الطاقات عمقًا في الطبيعة. ولكن الانفعال بذاته يجب ألا يكون إلا أساس القدرة ونقطة انطلاقها، فالقدرة لم تعد تعتمد على الموضوع، إنها تسيطر على موضوعها وتحتويه: ولم تعد موضوعية الطبيعة شيئًا أكبر من حدها ونهايتها.

وليس الإنسان مجرد كائن طبيعي، إنه إنساني أيضًا، فالطبيعة داخل الإنسان وخلاله تنقسم على نفسها وتدخل في تضاد وصراع مع نفسها، وهو صراع أشد عمقًا من كل التعارضات السابقة ومن كل أنواع الصراع بين الأفراد والأنواع البيولوجية. فالإنسان وهو كائن طبيعي يستدير ليحارب الطبيعة. بالنسبة إليه هي النبع الأول، هي الأم ولكنها ليست إلا المادة المعطاة التي يمارس أفعاله عليها. وبمقدار ما تكون الطبيعة خارجية فهي قد تصل لأن تكون موته ومقبرته. ولكن

التجربة «الوجودية» الأخرى، إذا جاز لنا استخدام مصطلح معاصر، لا تقل جوهرية عن ذلك. فلم تعد الموضوعات الإنسانية موضوعات طبيعية مباشرة، ولم تعد المشاعر الإنسانية النوعية كما تفصح عن نفسها موضوعيًا، هي الموضوعية الطبيعية الإنسانية: أي الرغبة الغليظة أو الحساسية المباشرة. وتكف الطبيعة عن أن تكون حاضرة مباشرة وبشكل ملائم بالنسبة إلى الإنسان، حقًّا إن الإنسان يجب أن يولد ككل كائن طبيعي وتاريخه هو فعل ميلاده، فعل مجيئه إلى الوجود داخل نطاق الطبيعة، ولكن على الرغم من ذلك خارج الطبيعة وضدها. لقد نصب الإنسان نفسه في مجرى تاريخه فوق الطبيعة وأخضعها لنفسه ببطء، ويقول ماركس «إن التاريخ هو التاريخ الطبيعي للإنسان». ولكن هذا الميلاد هو تجاوز، وهو تجاوز واع بشكل متزايد، فالإنسان بفعله يدخل تعديلات على الطبيعة، حوله وداخله. إنه يخلق طبيعته الخاصة بتأثيره في الطبيعة، وهو يتجاوز نفسه في الطبيعة ويتجاوز الطبيعة في نفسه. وحينما يشكل الطبيعة وفقًا لمتطلباته، يعيد تشكيل نفسه في مجرى نشاطه ويخلق لنفسه متطلبات جديدة. وهو يشكل نفسه ويمتلك نفسه كقوة، بخلقه موضوعات أو منتجات، وهو يتقدم إلى الأمام بحله في مجرى الفعل، المشكلات التي طرحها فعله الخاص.

«وهكذا يصبح لسلبية الموضوع وتجاوزها دلالة إيجابية»،

فالموضوع والذات متساويان في إيجابيتهما وموضعيتهما. ولكي يصل نشاط الذات إلى الموضوع الخارجي، فإنه يطرح موضوعات جديدة ويتجاوز تبعيته الطبيعية في مواجهة الأشياء. وبهذه الطريقة يطرح النشاط نفسه كموضوع، ويصل إلى مأربه ويصبح واعيًا بنفسه، ويؤثر في نفسه من خلال الموضوع. إنه يتجاوز التضاد بين الذات والموضوع بأن يستعيد نفسه في هذه الموضوعية، وهي أعلى من الموضوعية الطبيعية.

ونصل من ذلك إلى أن أحادية الجانب في المواقف الفلسفية قد فرضتها حدود خطواتها الأولى. فالمثالية التي تبدأ بالنشاط الخالص المستقل عن محتواه أدت بالضرورة إلى «إضفاء طابع شكلي» على ذلك النشاط. وتبدأ الوضعية والتجريبية وحتى المادية العادية بإثبات الموضوع أو المعطى أو الواقعة في استقلال عن النشاط لذلك فهي جميعًا قد تجاهلت هذا النشاط وحدت من نطاق الوجود الواقعي. لذلك يجب أن يبدأ المنهج الفلسفي -الذي يستهدف التعبير عن النشاط الإنساني في اكتماله- من تصور أغنى من الموضوع الفظ أو النشاط الخالص. «إن تصور المنتج (بالفتح) **Produit** يمثل وحدة أعلى، و (يلخص النشاط)»[١].

---

(١) (مخطوطة ١٨٤٤ ص ٨٥).

تحليل المنتج

في أي منتج مهما يكن تافهًا (هذه المنضدة، تلك المطرقة، أو تلك الشجرة في الحديقة) ترتبط الجوانب الذاتية والموضوعية، أي النشاط والشيء برباط وثيق. فتلك الأشياء موضوعات منعزلة فصلت عن الطبيعة، ولها خطوط خارجية معينة، ويمكن قياسها من أوجه مختلفة، ولها أسماء تدخل في الحديث البشري. وتثبت الكلمة والمفهوم الموضوع نهائيًّا، وتجمده بفصله عن الطبيعة.

وعلى الرغم من ذلك تظل تلك المنتجات موضوعات طبيعية، فالطبيعة لا تقدم مادة معادية للشكل، فالمادة نفسها تشير إلى الشكل الذي يمكن أن يقبله الموضوع.

فلكل منتج -أي كل موضوع يميل بمعنى من المعاني ناحية الطبيعة، وبمعنى آخر ناحية الإنسان. إنه عيني ومجرد معًا، فهو عيني بامتلاكه مادة معطاة ويظل عينيًّا حينما يصبح جزءًا من نشاطنا، بمقاومته

أو طاعته لذلك النشاط. وهو مجرد بفضل خطوطه الخارجية المعينة القابلة للقياس، وكذلك لأنه يستطيع أن يدخل في وجود اجتماعي، ويصبح موضوعًا بين موضوعات أخرى مشابهة، كما يصبح حاملًا لسلسلة كاملة من العلاقات الجديدة تضاف إلى صفاته المادية (في اللغة أو في التقويم الكمي للمجتمع بوصفه سلعة).

ولنحاول أن ندرس حالة شديدة البساطة من الفعل الذي ينصب على قطعة من المادة، فكل فعل إنتاجي يهدف إلى أن بفصل موضوعًا معينًا من الكتلة الهائلة للكون المادي، وكل موضوع يصبح متعينًا على وجه الدقة بمقدار ما أصبح منعزلًا. وكل شيء يستعيد علاقاته بسياقه المادي أو يعيد إدماجه في الطبيعة يدمره كمنتج أو كموضوع إنساني، (الصدأ على السطح هذه المطرقة على سبيل المثال) -فلكي تصبح المطرقة موضوعًا قابلًا للاستعمال يجب أن تفصل نفسها بأكبر درجة من وضوح الخطوط الخارجية، ومن الواقع العملي في مواجهة الخلفية غير المتعينة للكون- إنها «مجردة» ولكن ذلك التجريد عملي وقوة عينية.

أو لنأخذ مثلًا آخر: بعض الرجال يرفعون حملًا ثقيلًا ففي هذا الفعل البسيط يحكم واقع الموضوع النشاط مباشرة. فشكل الحمل وحجمه والاتجاه الذي يجب أن يتجه إليه، هي الشروط الموضوعية

التي يطيعها الفعل. ومن جانب آخر يدخل عدد الأفراد القادرين على المساعدة وقوتهم الجسدية كعناصر محددة في سياق الحركات المتوافقة زمنيًا التي تؤدي إلى رفع الحمل. وبفضل التكيف المتبادل بين الرجال والموضوع يتخذ نشاط هذه المجموعة الإنسانية شكلًا وبنية وإيقاعًا. ويمكن أن يمتد نطاق هذه الملاحظات من هذه الحالة شديدة البساطة إلى حالات شديدة التعقيد: صناعة شيء معين أو تجربة في معمل .. إلخ. ففي كل مرة يتعامل فيها الجهد البشري مع «منتج» تتشكل وحدة عينية من الناحية العملية بين الذات والموضوع. وهنا لا تندمج الذات مع الموضوع كما أنهما لا يتميزان بشكل مجرد، فهما متضادان داخل علاقة معينة أي أنهما يشكلان كلًّا جدليًّا واضح التحدد.

وليس من الضروري أن نفكر في المنتج باعتباره منحصرًا في مكان واحد أو في لحظة واحدة من الزمان. فمن الممكن اعتبار تتابع من الظواهر منتجًا. فمثلًا أنا أضع بعض الماء فوق النار، ويحمي الوعاء السائل من كل المؤثرات المزعجة الخارجية التي قد تعوق النتيجة المستهدفة. وهنا فإن المجموعة المكونة من النار والوعاء والسائل يجب اعتبارها منتجًا من نواتج الفعل، وبالمثل السلسلة المتعاقبة من الظواهر: ارتفاع درجة حرارة السائل واقترابه من الغليان.

وهذه السلسلة منعزلة في الزمان كما تنعزل مجموعة الأشياء في المكان. ومثل هذا التصنيف للظواهر على أساس المجموعات، المثبتة (بالفتح) في الزمان يسمى في المصطلح العلمي بالحتمية. فمن زاوية معينة للنظر تبدو هذه السلسلة واقعية ومادية وعينية. ومن زاوية أخرى تبدو «مجردة» بأدق معنى للكلمة حيث أن التجريد معناه الفصل والنزع. ولكن نقطة البداية لهذا التجريد ليست في داخل الذهن بل في النشاط العملي، فالخصائص الجوهرية للإدراك الحسي لا يمكن أن نستنبطها بشكل صحيح من تحليل للفكر، بل من تحليل للنشاط المنتج وناتج هذا النشاط، فالتجريد قوة عملية.

ويفترض كل إنتاج الكيان العضوي مقدمًا: اليد والعين والمخ، كما يفترض الحاجة. والكيان العضوي والحاجة كلاهما قابل للتشكيل. فميول الإنسان ليست معطاة من البداية بكل تحددها القاطع وقوتها ووضوحها، ويعمل المنتج الذي يطابق ميلًا معينًا على تثبيت هذا الميل وجعله واعيًا متميزًا، فهو يعود إلى التأثير فيه وفي الكيان العضوي، فيد الإنسان وعينه ومخه تشكلت جميعًا وأحكم تشكلها في كل من الفرد والنوع وفقًا للاستخدام الذي استعملت فيه.

كما يفترض كل إنتاج أيضًا تحديدات أخرى من تحديدات النشاط العملي، وخاصة الأداة أو التكنيك، فالأداة تمكننا من التأثير

في الواقع الموضوعي، فهي نفسها واقع موضوعي، موضوع من موضوعات الطبيعة، وهي لا تؤثر في الطبيعة من الخارج بل كقطعة من الطبيعة تؤثر في قطع أخرى.

وسنحاول من وجهة النظر هذه أن نصنف الأدوات وأن نميز بين:

(أ) تلك الأدوات التي تمكننا من أن نعزل قطعًا معينة من الطبيعة. ولهذه الأدوات بالنسبة إلى تبادل الاعتماد بين الظواهر، طابع تدميري أو تجريدي. ومن أمثلتها المعول والمطرقة والسهم، والكم الخالص والكيف الخالص، والمكان الهندسي .. إلخ.

(ب) تلك الأدوات التي تعمل على الاحتفاظ بقطع الطبيعة التي حصلنا عليها بالطريقة السابقة، والتي تعمل على حمايتها بعد اقتطاعها وعلى توجيه الحتميات المنتزعة من الطبيعة، ومن أمثلتها الطلاء الذي يمنع صدأ المصنوعات الحديدية، والأوعية من كل نوع، ومن كل المواد. وفي الحقيقة فإن اللغة بمعنى من المعاني ابتداء من فعل الأمر المختصر حتى اللغة العلمية، هي أداة من الأدوات.

(جـ) تلك الأدوات التي تمكننا من تشكيل القطع التي تم الاحتفاظ بها في انفصالها.

(د) في النهاية كل نواتج النشاط الإنساني بمقدار ما تسهم في إشباع حاجة ما.

ومثل هذا التصنيف يعمم تصور الأداة، فالمنزل أداة لها فاعلية معينة في الزمان والمكان، وبالمثل مجموعة الذين يعملون معًا من أجل هدف واحد وكذلك المكان الهندسي والاجتماعي وزمن الساعة... إلخ.

والتكنيك هو مجموع حركات وعمليات تهدف إلى نتيجة معينة، وهو مجموع يتشكل بعد ذلك في سلسلة متعينة، هي أيضًا منعزلة (محددة «بالكسر» لأنها محددة «بالفتح») تمامًا كأداة أو موضوع.

ويجب أن نلاحظ بهذا التحديد أن التكنيك لحظة من لحظات النشاط وليس كل النشاط، إنه يتحدد ويتشكل و «يثبت» كلما مضت التجربة إلى الأمام. والتكنيك بوصفه كذلك ليس إذن هو منشئ المنتج أو تحديدات المنتج مثل التجريد والدلالة والقيمة أو علاقة الموضوع بالحاجة والكيان العنصري والنشاط. ولأن التكنيك يتشكل فهو نتيجة، وهو لا يكون واعيًا في البداية بل في مراحل تالية حيث يمكن أن يوصف وينتقل بالكلام. ولا تكون التكنيكات الفيزيائية أو الفكرية مفهومة مباشرة أو منذ البداية، وذلك يفسر اكتشافات علماء السلالات البشرية الذين قرروا وجود تجاور في الوعي البدائي بين تكنيكات صحيحة تحاذيها تفسيرات غريبة. وكان من الغريب أن يدهشهم ذلك، كما لو أن ذلك التجاور نفسه لا يمكن وجوده عندنا في أيامنا

هذه وعصرنا، بالنسبة إلى التكنيكات الفيزيائية أو حتى العقلية: (مثل «الإلهام» وأسرار «الخلق» .. إلخ).

ولا يمكن أن نصبح واعين بالنشاط والتكنيك إلا في مرحلة متقدمة جدًّا حينما يصبح عدد كبير من التكنيكات واعيًا، ويتم نقلها إلى الآخرين بشكل صريح، وحينما تعرف سماتها النوعية والعامة معًا، وحينما يتم تدعيم تكنيكات معينة مثل المنطق تقدم هيكلًا عظميًّا للوعي. وفي البدء يمكن القول بأن الوعي كان منحصرًا داخل الشيء، داخل نتيجة الفعل، وداخل الشكل الموضوعي المعطى للمنتج. فنحن نكتشف ماذا نكون في ماذا نفعل. وينطلق النشاط المرتبط بالإنتاج أول الأمر مترددًا عن طريق المحاولات والأخطاء التي يتم تصحيحها، وتتدعم العملية نفسها تدريجيًّا وتصبح تكنيكًا. وبعد ذلك يختبر الإنسان العامل تكنيكه مستهدفًا تحسينه ومستخلصًا منه استنتاجات تتعلق بخواص الموضوع. إنه ينتقل من المنتج (بالفتح) إلى نفسه ثم من نفسه إلى المنتج. فالوعي يتشكل عمليًّا خلال النشاط ويتبلور في مناهج سلوك محددة وطرق للعمل، أكثر من تشكله خلال أي انطواء أو تقهقر من جانب الذات. وبهذه الطريقة نفسها يختبر الرسام نفسه ويكتشف نفسه في محاولاته المبكرة ثم بعد ذلك يتقن تكنيكه ويجعله محكمًا ويعل أسلوبه. وسيكون من السخف أن نفترض أن الرسام

يمكنه تطوير موهبته ويصبح واعيًا بها دون أن يحرك الفرشاة على قماش اللوحة.

فالرسم بالنسبة إليه ليس مجرد ذريعة أو مجرد إفصاح عرضي عن موهبة مختبئة توجد مقدمًا. ورغم ما في ذلك من سخف فإن هذا هو الفرض الذي صاغته المثالية عن الروح.

أنشطة التكامل

يمكن مقارنة تحليل المنتج المنعزل بالتحليل الفلسفي للفهم أو Verstiand، فإنتاج الموضوعات المنعزلة الذي يفصل بين هذه الموضوعات، ويحدد أوجهها وخواصها يحتوي على الخصائص الرئيسية للفهم، من ناحية أنه نشاط عقلي يعزل ويحدد ويهدف إلى التعبير عن الدلالة الجزئية للموضوعات ويطمح إلى أن يكون تكنيكًا للفكر (علم النحو وتكنيك التحليل والمنطق الصوري). إن الفهم هو وظيفة المتميز والفرد واللحظة، وظيفة الممارسة على مستوى الفرد أو الموضوع المنعزل، وظيفة الهدف العملي.

وأخذ الموضوع المنعزل في الاعتبار ليس إلا خطوة أولى بالنسبة إلى الفكر، فلقد كان الجهد الجوهري للفلسفة دائمًا هو إعادة بناء الكل. فلقد استشعر الإنسان المفكر دائمًا أن الموضوع المنعزل لا يمكن استيعابه بالاكتفاء به، وأن النشاط التجريدي نفسه يجب

أن يخضع أيضًا للاستيعاب، أي يجب أن يربط بمجموع الشروط التي تحدده وبالأهداف التي ينتجها -لذلك فقد استشعر أن المعطى الأولى، أي الكل، تجب استعادته «باستيعابه»، أو بوضعه تحت سيطرة العقل. وتحتفظ العقلية البدائية (كما يحتفظ الحدس) بوعي حاد بذلك الكل، فحينما تصور موضوعات أو سلاسل سببية لنفسها، فهي تحس بالحاجة لإعادة تكامل هذه المنتجات مباشرة داخل الكلية.

لقد سعت الفلسفة دائمًا إلى أن تحقق تكامل العنصر داخل الكلية، ولكن أثناء المحاولة أصبحت عدة أشكال من المغالطة ممكنة. فقد تبحث عن مبدأ التكامل في نشاط الإنسان منظورًا إليه باعتباره حاصل جمع آلي لعمليات مجردة، أو باعتباره مؤديًا إلى تكنيك محدد مثل المنطق الصوري. وإن فلسفة تنشد أن تعيد بناء الكل بهذه الطريقة محكوم عليها أن تتبنى نظرة مجردة إلى العمليات الخاصة بالنشاط في تلك اللحظة بالذات التي تريد فيها تجاوز التجريد وتحقيق العيني والكلية، وهذا ما حدث بالنسلة إلى المثالية الكلاسيكية.

وقد نحاول الوصول إلى الكلية من «هذا الجانب» للنشاط التجريدي، بإلغاء ذلك النشاط وبأن نعود بطريق الخيال متجهين إلى مرحلة سابقة للنشاط أي إلى مجال الحدوس المختلطة على مستوى العقلية البدائية. وهذا الشكل من التفكير «الحدسي» يتجاهل معطيات

المشكلة، فهو يبدأ من مشكلة يطرحها وجود نشاط تجريدي منتج، كما يطرحها تطلب وحدة أعلى، ثم ينكر ببساطة كاملة هذا النشاط التجريدي. ومثل هذه المذاهب (الحدسية والبدائية والكلية الفجة) تقدم خليطًا غريبًا من الرهافة العقلية ونزعة مركزة من عداء العقل.

ولكن من الواجب أن يتحقق التكامل بشكل واع وبشكل صحيح دون أن نغفل من حسابنا أي جانب من جوانب المشكلة، فيجب أن يعاد المنتج المنفصل إلى مجموع علاقاته، بانفصال موضوع من موضوعات الطبيعة (أي هويته المنطقية مع نفسه) لا يستطيع أن يكون إلا حدًّا، إلا هدفًا نهائيًّا لا يمكن أن يحققه نشاطنا بشكل كامل مهما نبذل من جهد. فالموضوع لا ينفصل أو يثبت إلا من أحد جوانبه، وإلا خلال توسط موضوع آخر، لا يمكن فصله هو أيضًا بشكل كامل (البيت الذي يعطيني المأوى، شجرة في الحديقة، حقل من القمح). وتطل الموضوعات في سلسلة كاملة من الجوانب الأخرى منغمسة في الحركة الشاسعة للعالم. ويسقط الفكر الذي يأخذ هذا الانفصال والثبات للموضوعات على أنه واقع راسخ، في خطأ النزعة الميكانيكية، التي بدلًا من أن تقدم تكاملًا تقوم بعملية جمع للمنتجات كما لو كانت كائنات طبيعية، وكما لو كان من الممكن استعادة الطبيعة بجمعها معًا.

إننا يجب أن نتحرك من المنتج المنعزل إلى مجموع المنتجات،

وفي الوقت نفسه من اعتبار هذا النشاط المجزأ إلى العملية الخلاقة ككل. وهذا التكامل عملية أساسية في كل من الفلسفة العامة والعلوم النوعية المتعددة، ففيها يجب أن يحدث تغير في المستوى لكي نصل من العنصر إلى الكل. فهكذا يتطلب الاقتصاد السياسي أن ننطلق من السلعة الجزئية إلى السوق، ومن وجهة نظر المنتج المنعزل إلى دراسة الإنتاج والإنتاجية ككل. وهذا التغير في وجهة النظر يتضايف مع تغير عميق في طبيعة الظاهرة، ويؤدي الخلط بين النطاقين أو المستويين إلى تلك الأخطاء الشائعة بين الاقتصاديين الذين يجعلون من الكل تميمة دون أن يعوا ذلك، بتصويره لأنفسهم كما لو كان خارج الظواهر الأولية وفوقها حينما تؤخذ تلك الظواهر في انعزالها. وفي علم الاجتماع والتاريخ أيضًا يجب أن ننتقل من وجهة النظر النفسية والفردية، إلى وجهة نظر الكل الاجتماعي. ومن الممكن أن نجد عمليات مماثلة في العلم الطبيعي نستطيع أن ننتقل بواسطتها بفضل التغير في النطاق أو المستوى من الظاهرة الأولية إلى النتيجة المتوسطة، الإحصائية الشاملة.

- وبمقدار ما يتعلق الأمر بتحليل النشاط الإنساني، لا تكون هذه العملية ممكنة إلا لأن الكل يوجد بشكل عيني، ويسبق عناصره في الوجود. وبمعنى من المعاني فهذه العناصر واقعية «في ذاتها»

كلحظات من الكل، ولكن بمعنى آخر فهي ببساطة تجريدات بالنسبة إلى الكل فالكل الاجتماعي معطى كتنظيم عملي أو ممارسة.

وهذا التغير في النطاق أو المستوى يناظر الانتقال الفلسفي من الفهم **Verstand** إلى العقل **Vernunft** ويعطي الأمر بهذا الانتقال. فالتكامل ليس وهمًا تأمليًا، ووحدة العالم التي يمزقها نشاط التجزئة، بإنتاج موضوعات منعزلة وتثبيت سلاسل سببية معينة (بشكل مادي أو عقلي) تظل مستمرة في المستوى الإنساني (على الرغم من أن ذلك يحدث بشكل نوعي). فكل نشاط تعاون، وليست الحاجات الإنسانية منفصلة عن بعضها بشكل مطلق، سواء في المكان أو الزمان، سواء في الفرد أو الجماعة وكل تكنيك يؤدي إلى ميلاد تكنيك آخر، أو إلى اكتماله ... إلخ. والعقل هو وظيفة الحركة، وظيفة الحياة الشاملة والتجاوز.

ومن المؤكد أن العالم الموضوعي للإنسان هو عالم منتجات تشكل كلًّا: وهو ما نشير إليه تقليديًّا بوصفه عالم الإدراك الحسي. وهذا العالم الاجتماعي مثقل بالمعاني الانفعالية والتمثيلية التي تمتد إلى أبعد من اللحظة الحاضرة والموضوع المنفصل والفرد المنعزل. وبهذا المعنى يحمل أتفه الموضوعات ما لا يحصى من الإيماءات والعلاقات، ويشير إلى كل أنواع الأنشطة التي لا توجد فيه مباشرة.

والأمر سواء بالنسبة إلى الطفل والبالغ، فالموضوعات ليست مجرد حضور مادي مؤقت أو ذريعة لنشاط ذاتي، فهي تمدنا بمحتوى اجتماعي موضوعي. فالتقاليد (تكنيكية واجتماعية وروحية) وأشد الخواص تعقيدًا توجد في أكثر الموضوعات تواضعًا، مضفية عليها قيمة رمزية أو «طرازًا» فكل موضوع هو محتوى وعي، هو لحظة.

وحينما نفكر في مجموع الموضوعات ككل، تكتسب المنتجات معنى أعلى لم تكن تمتلكه حينما كنا ننظر إليها منعزلة، فحينما ندرس نشاط الإنسان على مستوى الممارسة نجده يتلقى تحديدات جديدة أي شكلًا أعلى ومحتوى أعلى. وإن بلدًا من البلدان على سبيل المثال هو نتاج النشاط الإنساني لأن أجيالًا متعاقبة قد شكلته، بل إن وجه الأرض نفسه، والمناظر الطبيعية والطبيعة بكاملها، كما توجد بالنسبة إلينا في هذه اللحظة، هي منتجات تحمل الوجهين المتضمنين في هذا الاصطلاح: الوجه الذاتي والوجه الموضوعي.

وبهذه الطريقة يظهر الوعي الإنساني في علاقته بمجموع المنتجات، وهذه العلاقة علاقة عميقة حتى حينما يتعلق الأمر بفنان، وهو الذي يخلق نفسه ويستوعب نفسه في عمله وفي تعاقب منتجاته الفنية. وتلك العلاقة تصبح أكثر عمقًا حينما يتعلق الأمر بجماعة تاريخية، فنشاط الإنتاج والعمل الاجتماعي، لا يجب أن يفهما وفقًا لشروط لعمل غير

المتخصص للعامل اليدوي (رغم أن لهذا العمل وظيفته داخل نطاق الكل)، بل يجب أن يفهما على مستوى الإنسانية كلها -فالإنتاج ليس أمرًا تافهًا، والعمل يجب ألا يختزل إلى أكثر أشكاله بدائية بل على العكس يجب أن نفكر فيه وفقًا لأشكاله العليا، حينئذ يأخذ العل الكلي معناه الخلاق أو «الشعري». فالخلق الذي ينتهج في الممارسة خلال مجموع الأفعال الفردية والوجود الفردي، وعلى طول التطور التاريخي بأكمله، هو خلق الإنسان لنفسه. «إن ما يسمى بتاريخ العالم ليس شيئًا غير إنتاج الإنسان بواسطة العمل الإنساني»[١]. .

وداخل نطاق الطبيعة، يقع عالم المنتجات أو الأداة الشاملة، ذلك الكل المركب الشاسع، بين الإنسان والطبيعة، إنه موضوع من موضوعات الطبيعة، ولكنه يتجه ناحية الإنسان. فدون ذلك المجموع من الأدوات والتكنيكات لا يصبح الإنسان شيئًا مذكورًا، ومع ذلك فالإنساني لا يستطيع أن يكون النفعي أو الأداتي، فكلما صار البشر أدوات، وكلما صارت غايات النشاط الإنساني نفعية خالصة، (حتى حينما يتنكر ذلك وراء الأيديولوجيات المستخدمة للتبرير)، أصبح الوضع البشري غير إنساني. فقد ظن البشر فترة طويلة أنهم أدوات قوى متعالية مثل القدر والآلهة. كما لجأ بعض الفلاسفة لكي يحلوا

---

(١) (المخطوطة ص ١٢٥).

ذلك التناقض بين الوجود الأداتي للإنسان الصانع، وبين متطلبات الحرية الإنسانية إلى فكرة التعالي: فالإنسان سيحقق ذاته في تاريخ لاحق أو في حياة أخرى أو في مستوى غير المستوى الأرضي أي عالم «الخلاص» الصوفي. ووفقًا لذلك يجب على الإنسان وهو ينتظر تحرره النهائي أن يطيع القدر الذي رسمته له القوى المتعالية. وهذه المذاهب تسترجع بشكل أشد قسوة العقلية الأداتية التي أرادت تجاوزها. في هذا السياق هناك إجابة واحدة ذات دلالة إيجابية: فالنشاط الذي يحول الإنسان إلى أداة يمثل تناقضًا داخل ما هو إنساني يمكن -ويتعين- التغلب عليه.

وعلى أية حال فالأدوات ليست شكلًا مفروضًا على الطبيعة من الخارج، كما يمكن الافتراض بالنسبة إلى المقولات المجردة، وهي ليست سجنًا للإنسان، أو سورًا بينه وبين الطبيعة. فالغابة الاستوائية، أو العاصفة في عرض البحر ظواهر كونية خالصة، والإنسان الذي يقع ضحية لهذه القوى عاجز ومنعزل خارج الطبيعة لأنه ضحية الطبيعة. ولكن المنظر الطبيعي الذي أضفى عليه الطابع الإنساني والمنزل الذي ينبني في هذا المنظر وفقًا لطراز مناسب، يظهر أن الإنسان في الطبيعة وقد عقد صلحًا بين نفسه وبينها بأن امتلكها على وجه الدقة.

ونصل من ذلك إلى أن أعلى وعي هو الوعي بالإنسان في الطبيعة،

بالطبيعة بوصفها مختلفة عن الإنسان، ولكنها تضع الشروط لوجوده. لذلك فأعلى وعي للإنسان ليس وعيًا بالأدوات أو التكنيكات وليس وعيًا خالصًا بنفسه كذاتية خارجية بالنسبة إلى الطبيعة. بل وعي يعبر عن حياة طبيعية أضفى عليها الطابع الإنساني ونظمت، ومن ثم أصبحت أكثر كثافة، لأن الحياة الطبيعية عند الحيوانات محدودة عضويًا، ومختزلة إلى ميول بدائية، لا تتفق مع بعضها، وتختفي بمجرد إشباعها.

الصناعة هي العلاقة التاريخية الواقعية بين الطبيعة ومن ثم العلوم الطبيعية أيضًا وبين الإنسان، لذلك إذا فكرنا فيها كإماطة لثام صريحة عن القوى الجوهرية للإنسان، فإننا نستطيع أيضًا أن نفهم الماهية الطبيعية للبشر، حينئذ تطرح الطبيعة جانبًا اتجاهها المجرد والمادي أو بعبارة أدق اتجاهها المثالي، وتصبح أساسًا لعلم للإنسان، مثلما أصبحت اليوم (وإن يكن بشكل منسلب) أساسًا لحياة إنسانية حقيقية. إن فكرة أساس للحياة وأساس آخر للعلم فكرة زائفة، فالطبيعة كما تصبح في التاريخ الإنساني .. هي طبيعة الإنسان»[1].

لقد أصبح الكائن الإنساني في مجرى تاريخه منعزلًا بمعنى من المعاني عن الطبيعة، ولكنه بهذه الطريقة أقام معها علاقة أكثر عمقًا

(١) (المخطوطة ص٢٢٢): طيلة السنوات المائة السابقة، كانت العلوم كما تنبأ مارك تتحرك تجاه الوحدة، فقد أصبحت العلوم الطبيعية أكثر خصوبة بأن أصبحت واعية الواقع الإنساني (نظرية الصراع من أجل الحياة، والوعي التاريخي، والعلوم الإحصائية...إلخ).

ووحدة أعلى، فالإنسان هو كائن محدود بطبيعته، يسلك ككل ويصبح ذاتًا نشطة أي حياة تلقائية، تهدف إلى تدعيم نفسها والارتقاء بها. فالإنسان -وهو كائن متناه يفتتح إمكانات غير متناهية لنفسه- جدير بأن يرفع نفسه لدرجة أعلى من الوجود، وأن يتخطى النقطة التي بدأ منها. إنه حركة ترجع دائمًا إلى نقطة بدايتها لتعيد امتلاكها، وترفعها دائمًا إلى مستوى أعلى. كائن يحتوي على صيرورته بكاملها داخله، ويخضعها تدريجيًا لسيطرته. وتتحول محدوديته كما يتحول تجريده إلى مصدر للقوة، وفي الواقع فإن أكثر الأشياء فيه اتصافًا بالمحدودية وهو فهمه المجرد، أي مقدرته على تثبيت الموضوعات واللحظات والأدوات والمفهومات في انفصالها، يصبح مبدأ قوته المتزايدة. ويعبر وعي الإنسان عن سلطانه على الأشياء، كما يعبر عن محدوديته ما دام لا يستطيع أن يصل إلى سلطانه إلا عن طريق التجريد والمنطق داخل وعي الإنسان النظري الغريب على الطبيعة.

لذلك يعبر الوعي عن تناهي الإنسان ولا تناهيه معًا، وهنا يكمن تناقضه الداخلي الذي يرغمه دائمًا على تعميق نفسه، وتجاوزها. وهنا أيضًا يكمن ما فيه من دراما وتعاسة بل وعظمة أيضًا. لقد أنتج الإنسان من محدوديته لا متناهيًا متعينًا وإنسانيًّا، يحيط بما هو غير متحدد ومعطى في الوجود الطبيعي، ويحرره ويتخطاه. ويمكن أن نسمي

ذلك اللا متناهي قوة الإنسان أو المعرفة أو الفعل أو الحب أو العقل أو ببساطة كاملة الإنساني.

القطاع الخاضع للسيطرة والقطاع غير الخاضع للسيطرة

إن قانونًا بسيطًا مثل قانون سقوط الأجسام ليس صحيحًا إلا بالنسبة إلى شروط يشار إليها في أغلب الأحوال خطأ على أنها «مثالية»، فهو ليس صحيحًا بالنسبة إلى أي جسم واقعي لأنه صحيح بالنسبة إلى جسم يسقط في فراغ فحسب. فاستخدام التجريد يمحو آثار الاضطرابات الخارجية ويرد الظاهرة الطبيعية إلى ظاهرة تحدث في شروط مثبتة بشكل صارم وفقًا لمصطلحات الزمان والمكان والقوة التي نسميها «جاذبية». لذلك يمكن أن نجد قانونًا بسيطًا، علاقة رياضية بين الزمان والمكان. ويستتبع مثل هذا القانون إنتاج موضوع محدد، وككل منتج فلهذا الموضوع جانبه الطبيعي وجانبه الإنساني، فله محتوى موضوعي ومعنى ذاتي، كما أن له جانبه العيني وجانبه المجرد. ويصدق ذلك على المكان الهندسي وزمن الساعة اللذين يعيننا تعريفهما على تحديد الموضوع: جسم يسقط في فراغ، كما يتحدد التعريف بدوره بالموضوع. فكل نشاط يشكل تحليلًا للطبيعة لأنه يعزل موضوعًا في الطبيعة. وكما يوضح إنجلز في «جدل

الطبيعية» فحتى كسر جوزة معناه القيام بتحليل. فالنشاط يفصل ويعزل ويثبت ومن ثم يحطم ويقتل، ولكنه ينشد الوصول إلى الواقع الحي المتحرك الذي لا يمكن الوصول إليه بمعاودة المحاولة دون توقف. فالتناقض الداخلي للنشاط يرغمه على تجاوز نفسه، والتحليل لا يمكن أبدًا أن يصبح كاملًا. وفوق ذلك فإن تثبيت المنتج لا يمكن أبدًا أن يصبح كاملًا سواء من ناحية الطبيعة (التي تطالب دائمًا باسترجاع الموضوعات التي حاول الإنسان انتزاعها منها) أو من ناحية النشاط الذي يتحرك دائمًا نحو تحديدات جديدة.

وليس هناك نشاط نظري خالص، هدفه الوحيد تشريح العالم تشريحًا مجردًا، أو فرض تطابق مجرد على ما هو متباين، أو تثبيت كامل للمعطى المتحرك. فجدل النشاط يتطور إلى علاقات متعددة، فهو يقوم -في أعماق العالم ودون أن ينفصل أبدًا عن الممارسة الشاملة- بتحليل على نطاق واسع لا يمكن أن يكون أبدًا تحليلًا على وجه الحصر، بل هو تركيب أيضًا بالضرورة. فالنشاط يظهر علاقات الموضوعات حينما يقوم بعزلها على وجه الدقة. والموضوع المنفصل مجرد والعلاقة حينئذ هي العيني. ولكن ما إن تنفصل العلاقة حتى تصبح هي نفسها مجردة بالنسبة إلى الموضوع، وتشير إلى الموضوع وإلى ماهية الموضوع. وهكذا يتحرك النشاط بشكل دائم من المجرد

إلى العيني ثم يعود مرة ثانية من العيني إلى المجرد. إنه يربط بعد أن كان قد بدأ بالفصل، وبالعكس، إنه يكشف عن العلاقات بعد أن كان قد بدأ بعزل العناصر، وبالعكس.

فلكل منتج، ولكل قانون ولكل خاصة تكتشف في الأشياء، طابع نسبي تقريبي مؤقت بالإضافة إلى طابع موضوعي عيني.

وعملية التثبيت تمكننا في كل حالة من التمييز بين سلسلتين من الأسباب. فمن ناحية هناك الأسباب التي يمكن عزلها بسهولة وتصنيفها في سلاسل واضحة التحدد بالنسبة إلى الموضوع وهدف النشاط، ومن ناحية أخرى هناك الأسباب «الدقيقة» التي يمكن تجاهلها مقدمًا واعتبارها مثيرة للاضطراب (أثر الهواء في الأجسام الساقطة على سبيل المثال ولأن مثل هذه الأسباب تمثل تأثير الطبيعة بأكملها في الموضوع المدروس فهي دائمًا لا متناهية العدد). وقد تصبح هذه الأسباب الدقيقة في وقت لاحق أسبابًا تستدعي أكبر اهتمام ولكن المعرفة دائمًا تبدأ بتنحيتها، وبهذه الطريقة تستبعد المصادفة الخالصة على الرغم من أنها مستعدة للاعتراف بها فيما بعد.

والهدف الرئيسي لعملية التثبيت هو إنتاج حالة من التحدد أي إنتاج حتمية، وما يصدق على كل منتج يصدق بالمثل على كل حتمية: إنها خلق، ولا يعني ذلك إنشاءً اعتباطيًّا. فكل حتمية مطروحة (أي

منتقصة) بواسطة إجراءات ذات طابع عملي (ومن ثم موضوعية بمعنى من المعاني)، من الواقع غير المحدود للطبيعة، من الاضطراب الخارجي ومن كل تأثيرات المصادفة بوصفها مصادفة. وكل حتمية هي سلسلة مثبتة، لها دلالة موضوعية وواقع موضوعي كما يحيط بها شيء نسبي وذاتي في الوقت نفسه. ولأنها معزولة مؤقتًا فهي تكتسب دلالتها من العلاقات التي لا يستطيع البحث أن يبرزها إلا بعزلها.

ففي القطاع الذي يسيطر عليه الإنسان والذي يوجد لذلك على المستوى الإنساني، يتجه نشاط الإنتاج ككل -أي الممارسة- إلى خلق عالم مثبت، أي عالم مصنوع من عدد هائل من السلاسل السببية المحددة. ومن وجهة النظر هذه فإن الآلية (الميكانزم) هي أداة ضخمة وظيفتها الأساسية إقامة علاقات خاضعة للسيطرة الإنسانية، أداة ممتازة لأنها تناظر أقصى نجاح للعملية التي تهدف إلى تثبيت حتمية ما .

وهكذا فإن هناك شيئًا موضوعيًّا يتعلق بالآلية (الميكانزم) والحتمية ولكن يجب أن نكون على حذر فلا نراهما موضوعيين خالصين ونحولهما إلى جبرية. فالحتمية تأخذ مكانها في مجموع تحديدات وأهداف النشاط. ومجموع الحتميات يشكل كلا خاضعًا للسيطرة البشرية، وهذا المجموع الذي تنظمه الممارسة، والذي تستعاد فيه وحدة الواقع، والذي لا تستطيع حتمية جزئية أبدًا أن تمزقه

بكامله، هو العيني الحقيقي.

وبالإضافة إلى ذلك فالنشاط الإنساني -الممارسة- يدخل تضادات إلى العالم، وهو ليس قادرًا على ذلك إلا بأن يجعل التضادات الموجودة من قبل بصورة جنينية تتفاقم، وهو بذلك يفاقم من طابع تلك اللحظات والجوانب أو الصفات التي تنتمي إلى الواقعي، والتي لها ما يميزها، إنه يدخل إلى الواقع تضاد العيني والمجرد والضرورة والمصادفة، والحتمية السببية والغائية. ولكنه في الوقت نفسه يدخل وينتج بشكل جدلي وحدة هذه الأطراف.

ويستطيع التثبيت أن يضع الشروط لصيرورة ما، ومن ثم يستطيع توجيهها دون أن يلغيها بذلك. فمثلًا في الشجرة التي نزرعها ونرعاها تلقى الحركة الموضوعية الحماية والتوجيه ببساطة كما يأخذ نشاط الإنتاج حذره من التناقضات أو الصراعات الموضوعية بين القوى، لأنها يمكن أن تؤدي إلى الإخلال بالتثبيت المرجو. فمن وجهة نظر معينة يمكن القول بأن النشاط يأخذ في حسابه الاستفادة من التضادات، فيفاقمها ويدخل تضادات جديدة. ولكن من وجهة نظر أخرى يمكن القول بأن النشاط يهدف دائمًا إلى أن يقلل من التناقضات الخارجية وإلى ان يتجاوزها. وعمومًا فإن التناقض ليس مسموحًا له بالدخول إلى منتجات النشاط، إلا في شكل توازن بين قوى متضادة.

وهذا التوازن يؤدي إلى حالة مؤقتة من السكون. وحينئذ تبرز قوة في اللحظة المطلوبة وفي اتجاه محدد لتزعج هذا السكون، وهي قوة قد وزنت بعناية ورُوْعِيَ تناسبها. وأمثال هذا التوازن تمكن ملاحظتها غي التصميمات النظرية للميكانيكا والفيزياء وفي التصميمات المادية التي هي أشياء وآلات ... إلخ. وبهذه الطريقة يهدف النشاط إلى تثبيت التناقض نفسه، أي إلى تحويله إلى أداة وإلى حتمية. ومثل هذه العملية ممكنة وقد تنجح، ولكنها ليست إلا نسبية ولا تصدق إلا على موضوع منعزل. فهي لا تلغي جدل الطبيعة ولا جدل النشاط. وقد ارتكب الكثيرون من الفلاسفة الميكانيكيين والمثاليين خطأ رفع تلك العملية إلى مستوى المطلق.

وهذه المغالطة يمكن تجنبها بالأخذ في الاعتبار الانتقال من المنتج المنعزل إلى مجموع المنتجات، ومن النشاط الجزئي إلى حركة النشاط الشامل. فالنشاط لا يلغي التناقض بل يعيش عليه. وحتى في اللحظة نفسها التي يعمل فيها النشاط للتقليل من التناقض نجده يحمله داخله، فالنشاط لا يستطيع أن يخضعه لسيطرته، ويخلق وحدة أعلى، إلا بأن يجعله يولد من جديد في وجود أعمق.

ويظل هناك بعد كل ذلك قطاع هائل خارج سيطرة الإنسان وحيثما يتعلق الأمر بالطبيعة، فهذا القطاع غير المسيطر عليه هو

بالنسبة إلى الإنسان جبرية ومصادفة فظة. وهو يسمى داخل الإنسان نفسه بالتلقائية الخالصة، باللا وعي أو بالقدر النفسي أو الاجتماعي. ويشمل هذا القطاع كل ما لم يستطع النشاط الإنساني أن يوجهه أو يثبته، كل ما لم ينتج بعد خلال الإنسان ومن أجل الإنسان. وهذا يعني جزءًا هائلًا من الواقع حول الإنسان وداخله لم يضف عليه الطابع الإنساني، ولم يصبح بعد موضوعًا للممارسة. وبذلك يحتوى النشاط الإنتاجي داخله على أشد التناقضات جميعًا عمقًا، وهو التضاد الموجع بين قوة الإنسان وعجزه، بين وجود قطاع من الواقع قد خضع للسيطرة وثبته الإنسان، وقطاع آخر ما زال في حالته الطبيعية، بين ما يصنع حياة الإنسان وما يسبب موته. وفي كل لحظة يجد الإنسان نفسه منفصلًا عما يعطيه وجوده وعما لم يستطع بعد أن يسيطر عليه، وهكذا تجد ماهيته نفسها مهددة بشكل خطير، تجد نفسها منتزعة من الوجود ومقتلعة منه وبذلك يموت الإنسان روحيًّا أو ماديًّا.

وللأسف، لا يزال هذا القطاع غير المسيطر عليه يشمل على الأغلب كل حياة الإنسان الطبيعية والبيولوجية، كل حياته النفسية والاجتماعية، فتظهر له فجأة قوته التي بدت له شديدة الجبروت هشة ومهددة إلى أقصى درجة. وإن يكن هذا القطاع محدد في المحل الأول كوجود أو واقع خارجي فإننا نستطيع أن نرى على الفور أن هذا الوجود

موغل في تغلغله الداخلي الحميم.

وقد يكون موقفنا من هذا القطاع غير المسيطر عليه هو استكشافه بوسائل غير علمية أو محاولة تفسيره أو أن نسقط عليه عشوائيًّا وعيًا ينتمي إلى القطاع المسيطر عليه. وقد تبدت ظواهر الاستكشاف والتفسير والخلط أو الإسقاط بمجرد مجيء القطاع المسيطر عليه إلى الوجود، كما استخدمت في الاستكشاف وسائل التعبير الأدبي أو الشعري، وأدت التفسيرات والإسقاطات إلى أساطير وأديان بدائية وهي عناصر جوهرية في الأيديولوجيات.

ومهما يكن من شيء، فالوعي البدائي يحتوي على عناصر عقلية بمقدار ما يفصح عن نشاط الإنتاج الوليد وعن علاقته بالعالم. وللإنسان البدائي حس أكثر تطورًا بوحدة العالم (لنرجع إلى ما يسميه علماء الاجتماع المانا Mana) من إنسان مجتمعنا الحديث المجزأ. فللبدائي إدراك مختلط ولكنه ممتلئ بالحيوية لوحدة الأضداد، فما يسمى بالعقلية قبل المنطقية (التي يمكن بالنسبة إليها للكائنات المتناقضة أن تشكل وحدة) تحتوي عنصرًا من الحقيقة لا يعترف به علماء السلالات، الذين حكموا عليه وفقًا للمقاييس الجامدة للمنطق الصوري.

«يجب أن نرى أصعب تقدم للعقل الإنساني بوصفه ذلك التقدم

الذي بواسطته أخضع الخيال الواقع والذي فيه اتخذ استمرار العلوم التجريبية شكله، وبفضل ذلك سيحقق الجنس البشري سيطرة الفكر على الكوكب الذي يقطنه ...» - «إن تقدم العالم ينتقل من الأحلام والسحر والعرافة، من هواتف الغيب والتنبؤات، عبر بوابة الخيال الغني الذهبية، تجاه عالم العلم بصوابه الكلي الذي يخضع الواقعي للمعرفة الإنسانية...»[١].

وهذا الفكر البدائي يحتوي أيضًا -حينما يواجه القطاع الواسع الذي يقع خارج السيطرة الإنسانية- على موقف يوحي به القطاع الخاضع للسيطرة والوعي الملائم لهذا القطاع. ولكي نكون أكثر دقة فهذا الفكر البدائي يمد عشوائيًّا الوعي الذي استعاره من القطاع الخاضع للسيطرة إلى القطاع غير الخاضع للسيطرة. فالفكر البدائي يعتقد أنه يستطيع أن يحصل على نتائج بواسطة تكنيكات عشوائية، بواسطة أشكال مختلفة من السحر. ولقد كان هذا السحر في الوقت نفسه تفسيرًا للممارسة (كان الإنسان البدائي يجيب عن السؤال: لماذا نحصل على مثل هذه النتيجة في مثل هذا الموقف)، وامتدادًا وهميًّا ولكن داعيًا إلى الطمأنينة لقوة التكنيكات بحيث تشمل أنواعًا من الواقع مجهولة وحافلة بالتهديد معًا، كما كان السحر إسقاطًا

(١) (فيلهلم دلتاي، «الأعمال الكاملة» الطبعة الثانية. ليبزج ١٢٩١ ص ٣٤٣).

للوعي الإنساني على العالم بأكمله، وفي النهاية استكشافًا للمجهول شعريًّا بل وعمليًّا في بعض الأوقات كما في حالة الطب والكيمياء القديمة ...إلخ. ولا يبدو أن الأشكال المختلفة للسحر والدين البدائي قد نشأت في عقلية قبل منطقية (ليفي بريل) **Levy - Brahl**، أو في سحر أصلي تفرعت منه الديانات البدائية والعلوم (فريزر **Frazer**)، أو في دين ذي منشأ اجتماعي ألهم السلوك البدائي بأكمله (دوركايم). فالأشكال التي أصبحت الآن منفصلة أو متضادة -الدين والعلم والفن- قد نشأت عن التمايز المحدد اجتماعيًّا للنشاط الإنتاجي. فالوعي الإنساني المرتكز على ذلك النشاط، والمشتبك في الصراع المضني بين ذلك النشاط والعالم الواقع خارج السيطرة الإنسانية (وذلك يشمل الدوافع الفسيولوجية والجنسية)، قد بحث عن حل في الدين والتعبير الجمالي. وتتضمن هذه الأشكال من النشاط نوعًا من المحاولة غير المباشرة لفهم العالم الواقع خارج سيطرتنا والتحكم فيه، فالمعرفة العلمية وحدها هي التي تستطيع أن تحقق تلك السيطرة باقتدار.

ولكن إذا كانت هناك عناصر عقلية موجودة في الوعي البدائي (عناصر من الحدس تهدف إلى إكمال المنطق الصوري)، فالوعي الحديث على العكس من ذلك يحتوي على بقايا لا حصر لها من

الطرق البدائية في التفكير. فوجود القطاع غير الخاضع للسيطرة أكثر إثارة للافتتان والرعب فينا مما كان عليه الأمر مع الإنسان البدائي. فسلطتنا تتزعزع ووضوحنا العقلي مهدد ويبدو أنه يجب علينا مهما يكن الثمن أن نستحوذ على هذا القطاع غير الخاضع للسيطرة بكل الوسائل. لذلك يواصل النشاط الأسطوري البقاء، فنحن لسنا قانعين بمجرد استكشاف هذا القطاع بواسطة وسائل تبشر بالسيطرة عليه، مثل بعض المناهج النفسية، كما أننا لسنا قانعين بالتعبير عنه جماليًّا، فما زلنا نرغب في تصويره لأنفسنا، وأن نجد فيه عزاء، أو أن ننزع سلاحه ونجعله بلا أذى. ومن ثم لا تزال الخرافة الغيبية تواصل البقاء، وما تزال تبتكر أساطير جديدة وأشكالًا جديدة من السحر. ونستطيع أن نرى صعوبة الدفاع عن العقل على أساس من نزعة عقلية خالصة، فإما أن يكون العقل قوة حية، ونشاطًا يكافح ليسيطر داخل العالم وداخل الإنسان، وقوة خلاقة للنظام والوحدة، وإما أن يكون شكلًا عاجزًا مقدرًا له أن يفسح الطريق للتفسيرات الأسطورية التي تضفي طابعًا تميميًّا (فتيشيًّا) على عناصر الطبيعة أو المنتجات الاجتماعية أو على كليهما معًا (الأرض، السلالة، الدولة)، فإذا ظل العقل شيئًا داخليًّا خالصًا، فلن يستطيع أن يفلت من الاذعان للسلطة الخارجية.

الحتمية الفيزيائية

إن مثل هذه الحتمية لا تستطيع أن تكون مطلقة، فهي نسبية وهي بذلك تقريبية، هي نسبية في علاقتها بالمستوى الإنساني، وبنشاط الإنسان وبأهداف هذا النشاط، يجب علينا دائمًا أن نمد نطاقها وأن نجعلها أكثر اكتمالًا وأن نربط معًا سلاسل سببية جديدة، وقطعًا جديدة من العالم بنظريات وأهداف أكثر طموحًا. لذلك يجب علينا أن نختبر دائمًا بطريقة نقدية درجة الحتمية التي وصلنا إليها. وصدق تلك الدرجة لا يمكن أن نعثر عليه إلا في تحديدات لاحقة أكثر اتساعًا يعاد فيها التوحيد بين نقد هذه الحتمية وبين تحليل النشاط الذي أنتجها. لذلك فلا يمكن النظر إلى درجة الحتمية التي بلغها علم من العلوم إلا باعتبارها لحظة. وبعبارة أخرى تظل كل حتمية رياضية أو فيزيائية أو كيميائية أو بيولوجية ... إلخ. مفتوحة دائمًا من ناحية أمام الطبيعة بكاملها ومن ناحية أخرى أمام النشاط البشري.

وهنا نلتقي مرة ثانية بفكرة تكوين وتثبيت عالم هو عالمنا، العالم الذي نوجد فيه. وهذا التثبيت نسبي وتقريبي فعالمنا ينظم ويثبت نفسه نسبيًّا، ولكن ذلك لا يتم إلا بأن يفتح نفسه ويمد نفسه تجاه الأشكال الأخرى من الواقع، في الطبيعة التي تقع على مستوى غير المستوى الإنساني. وهذه التغيرات في المستوى تطرح مشكلات جديدة، فالأسباب «الدقيقة» تتحرك إلى مركز الصدارة في بحثنا. وبذلك تصبح النتائج التي نحصل عليها ليست مجرد علاقات الجزء بالكل، فيدخل رجل العلم تصور الحتمية الإحصائية ويصوغ قوانين لا يمكن استنباطها منطقيًّا من القوانين الصحيحة على مستوى آخر، وقد تميز هذا الاتساع في نطاق عالمنا باكتشاف درجات متميزة كيفيًّا من الواقع، قوانينها إحصائية بالنسبة إلى العناصر الكمية التي تضمها ولكنها بدورها «ذرية» بالنسبة إلى درجات ومجموعات أعلى (في كتاب يستلهم المادية الجدلية عنوانه «فلسفة الإنسان الحديث، لندن ٣٨» يقدم العالم الإنجليزي هـ. ليفي عرضًا واضحًا لهذه العلاقات دون أن يستخدم أي جهاز رياضي[١].

وهكذا يبدو عالم الإنسان بوصفه مكونًا من انبثاقات، ومن أشكال (بالمعنى التشكيلي للكلمة) ومن إيقاعات تولد في الطبيعة،

(١) انظر على الأخص ص ١٤٨ وما يليها.

وتثبت فيها بشكل نسبي مفترضة مسبقًا الصيرورة في الطبيعة، فهناك مكان إنساني وزمان إنساني، هما من جانب في الطبيعة ومن جانب آخر خارجها. فمن الواضح على سبيل المثال أن الإيقاعات البشرية (الزمن البيولوجي والنفس والاجتماعي - زمن كياننا العضوي وزمن الساعة) تحدد الطريقة التي ندرك بها العالم ونتصوره، بل وحتى تحدد القوانين التي نكتشفها فيه. ولكن الزمن الإنساني ليس مجردًا إلا من زاوية معينة للنظر (المتغير الذي يشير إلى الزمن، عند عالم الطبيعة)، فمن زاوية أخرى هو واقعة من وقائع الطبيعة. فقد تعكس القوانين التي نكتشفها ديمومتنا الخاصة ولكن لها أيضًا معنى موضوعي. وإذا استخدمنا صيغة هيجلية فإن سكون الظواهر يقاس بإيقاعنا الخاص، ولكن إيقاعنا منغمر في إيقاع الطبيعة وذلك ما يجعل التنبؤ والاستقرار ممكنين.

ويجب ألا نصور لأنفسنا الطبيعة الفيزيائية كتجاور أو مجموع لحتميات كل منها خارجية بالنسبة إلى الأخرى. فكل حتمية هي منتج (بالفتح) وليست تصميمًا مجردًا صنعه الذكاء الخالص بل هي منتج أدت إليه الممارسة. وهكذا يصبح حاصل جمع الحتميات منتجًا هائلًا من النشاط، موضوعًا ضخمًا: هو العالم. ويجب أن يفهم هذا الموضوع وفقًا للطبيعة من ناحية ووفقًا للنشاط المنتج من ناحية أخرى

وهذا النشاط نفسه كل ليس منفصلًا بشكل مطلق عن الطبيعة. ومن السخف في أية حال محاولة تصوير الطبيعة في «ذاتها»، فوفقًا للحتمية لا تستطيع الطبيعة في ذاتها أن تكون غير متعينة أو متعينة. فالطبيعة «الخالصة» وهي أعلى درجات الوجود العيني هي أيضًا بالنسبة إلينا أشد التجريدات عريًا، إنها تقع على ذلك الجانب من كل التحديدات بوصفها جيادًا «عدم اكتراث»، أو صيرورة تلقائية، لم تتحدد بعد بالنسبة إلينا إلا في أشد قوانين الجدل عمومية وتجريدًا. وإن الإصرار على تحديد الطبيعة في استقلالها عن النشاط الذي يرسي أسسه في الطبيعة ويخترقها «ويستوعبها» بواسطة ربط عناصرها المتناثرة ربطًا عضويًّا، معناه طرح مشكلة لا حل لها، مشكلة ميتافيزيقية لا يمكن الإجابة عليها إلا بأسطورة، وذلك على وجه التحديد هو محاولة التفكير في عالم مستقل عن الشروط التي يستطيع العالم فيها أن يوجد، مستقل عن فكرة العالم.

ويطرح تعدد الحتميات مشكلة وحدتها، فالنشاط الإنتاجي يقسم الموضوع الطبيعي إلى هذه الحتميات، وتعددها نسبي في علاقته بالعلوم المختلفة والتكنيكات وأشكال المعرفة المتخصصة لذلك فالرابطة بينها هو الإنسان الواقعي الذي يمارس نشاطه. فلكي يكون ذلك الإنسان قادرًا على تشكيل عالمه، والتغلب على الطبيعة، اضطر

إلى أن يجزئ نشاطه وموضوعات نشاطه. لقد اضطر إلى أن يفكر في نفسه من زوايا مختلفة، ككائن مادي ملموس مرئي، ككائن بيولوجي، ككائن معتمد على الحسابات الرياضية ... إلخ. وبالمثل فقد اضطر إلى أن يفكر في كائنات العالم الأخرى. ويكشف تعدد الحتميات عن المفاصل الموضوعية للعالم، وعلى الأخص عن وجود درجات لها واقعية نوعية، لا يجب اعتبارها مطلقات. وليس هذا التعدد إلا أمرًا مؤقتًا، فالإنسان واحد والعالم حوله كل. وانقسام العالم إلى حتميات جزئية يتم التغلب عليه دائمًا في الحياة والممارسة، ويعاد إنتاج الوحدة الجدلية باستمرار. ويتجه ذلك إلى الوحدة الأعلى إلى المدى الذي ينجح فيه الإنسان في تحقيق ذاته، وفي أن يجعل من نفسه وحدة نوعية تحيط بالطبيعة. حينئذ ستصبح «العلوم الطبيعية تابعة لعلم الإنسان ويصبح علم الإنسان تابعًا للعلم الطبيعي، وسيشكل الاثنان علمًا واحدًا»(١).

وتبدأ السلاسل السببية والحتميات من الإنسان وتؤدي إلى الإنسان. ويمكن تلخيص ذلك التحليل في الصيغة الآتية: إن الحتمية الفيزيائية هي الإنسان في الطبيعة. ويجب أن نأخذ هذا التعريف بمعناه الجدلي، فبالتأكيد على ما هو موضوعي في الحتمية، يوضح التعريف

---

(١) (المخطوطة ص ١٢٣).

أن كل حتمية تقع داخل نطاق النشاط الفعلي لكائن طبيعي يؤثر في الطبيعة هو الإنسان الحي.

وتتطلب العلوم نظرية جدلية للمعرفة وللنشاط المنتج لكي تفهم في تعددها ولكن تصبح موضوعيتها قابلة للفهم، وفي الوقت نفسه لكي تتحدد وحدتها.

الحتمية الاجتماعية

أوجز ماركس الطابع الجدلي المركب والحافل بالأحداث للصيرورة التاريخية في صيغة تلفت الأنظار: إن الأمور الإنسانية قد تقدمت بشكل عام من جانبها السيئ. فالشرط السابق لمعظم المدنيات الكبرى كان العبودية واحتاج الناس للثورات والحروب لكي يتمكنوا من تحطيم المدنيات المحدودة وتجاوزها، كان ثمة احتياج لاضمحلال العالم القديم لكي يتم تخطي حدوده من زاوية الفكر والبنية الاجتماعية. وهذا الجانب السيئ يقوض ما هو قائم ويدمره، مؤديًا إلى أزمته وانحداره ومسببًا في ظهور عناصر واقع اجتماعي جديد. وفي أول الأمر يبدأ السلبي كتجلٍّ عرضي، ثم يصبح ماهية جديدة، تظهر وقد بدأت أولًا في شكل متواضع خارجي مشتت، وبمجرد أن تتضاعف عناصرها التي كانت من قبل منعزلة عاجزة، فإنها تؤكد نفسها كدرجة جديدة من الواقع. وهكذا أدى التجار الأوائل

في العصور الوسطى إلى ميلاد البورجوازية، بينما كان البوليتاريون الأوائل من الحرفيين الذين حاق بهم الخراب نادرين أولًا في القرن السادس عشر ثم تزايد عددهم حتى ظهر الواقع الاجتماعي الجديد، أي حتى ظهرت الطبقة الجديدة.

وتمكن مقارنة واقع موضوع اجتماعي بواقع الموضوعات المحسوسة: فالموضوع الاجتماعي ناتج للنشاط: مجرد من جانب، وواقعي وعيني من جانب آخر. ونحن نستطيع أن نؤثر فيه لأنه موضوعي يبدي مقاومة ولكنه ليس واقعًا معطى لنا في حالته الطبيعية.

ولا يزال السوق، وهو موضوع اجتماعي نموذجي يمارس اليوم سطوة على الكائنات الإنسانية تشبه بالدقة وقائع قطاع الطبيعة غير الخاضع للسيطرة والظاهر والواقع، وقد يستطيع السوق أن يفسح مجالًا لاستخدام قوة أو وسيلة نوعية للفعل تقوم بتشكيله.

وبشكل أعم فإن الموضوعات المادية تتدخل في المجتمع الإنساني، فهي «ممتلكات» تحفز النشاط الاجتماعي، والحاجات والعلاقات الإنسانية، ولكنها تفرض أيضًا تحديدات معينة على ذلك النشلط، فقد أطلقت ندرة الموضوعات الاستهلاكية بشكل خاص ابتداء من أشد الأزمنة تبكيرًا حتى يومنا الحاضر (رغم أننا ندخل الآن عصر الوفرة) صراعات ومنافسات مدت نطاق الصراع الطبيعي من

أجل الحياة إلى المجال الاجتماعي. ولا تفقد موضوعات أو منتجات النشاط الإنساني هذا الطابع الأولى حينما تصبح حاملة للعلاقات الاجتماعية أو حينما تؤدي إلى ظهور موضوعات اجتماعية نوعية مثل السوق، بل تواصل تحديد الصراعات والتناقضات داخل نطاق النشاط الإنساني، وينبثق من المنافسة العامة صراعات مجموعات قوية معينة هي: الطبقات الاجتماعية.

لذلك تحدد الموضوعات الصيرورة الاجتماعية الاقتصادية والنشاط الاجتماعي بمقدار ما تكون موضوعات مادية في المحل الأول ثم بمقدار ما تصبح بعد ذلك موضوعات اجتماعية بمعنى الكلمة مثل السلع ككل أو السوق. فالفعل السياسي يناظر -على المستوى الإنساني وإلى المدى الذي يتعلق فيه الأمر بالعلاقات الاجتماعية- الفعل العملي المؤثر في الطبيعة، إنه يؤثر من خلال العلاقات الاجتماعية كما يؤثر فيها، ويتدخل في الصراعات ويستخدم القوى المتصارعة. ولم يحدث في أي وقت في التاريخ أن كانت هناك حدود فاصلة مطلقة بين العصور والمدنيات أو الطبقيات، فقد كانت الحركة الاجتماعية الاقتصادية دائمًا حركة مركبة، كما كافح الفعل السياسي دائمًا ليحتوي هذه الحركة داخل نطاق أشكال محددة ومن أجل تلك الغاية كافح الفعل السياسي ليزيل العناصر التي تثير الاضطراب. ولقد

حاول دائمًا أن يتدخل لكي ينحت هياكل «مثبتة» انطلاقًا من الصيرورة التلقائية: مثل أشكال الدولة التي هي نواتج للفعل وقد طبقت على العلاقات الاجتماعية باستخدام القوى القائمة، ومن ثم طبقت دائمًا لصالح أقوى هذه القوى. ولكن هنا أيضًا نرى أن هذه المحاولات سببت حتى أيامنا هذه ظهور تناقضات أشد عمقًا، وقد مهدت الطريق لبزوغ قوى جديدة وأشكال جديدة.

وهذا التحليل أيضًا يمكن إيجازه في الصيغة الآتية: «إن الحتمية الاجتماعية هي الطبيعة في الإنسان». وفي الواقع فالحتمية الاجتماعية هي ما يجعل النشاط الإنساني النوعي ممكنًا، فهي التي تضع له شروطه ولكنها تضع له أيضًا حدوده. فالحتمية الاجتماعية تجعل حرية الإنسان ممكنة ولكنها تدخل في تضاد أيضًا مع تلك الحرية، فأصولها ترجع إلى الموضوعية الطبيعية، التي تمتد إلى موضوعية التمائم، والموضوعية النوعية للعلاقات الاجتماعية. كما ترجع أصولها بشكل متساوٍ إلى التحديدات الطبيعية: مثل ندرة الممتلكات والصراع الطبيعي من أجل الحياة. وتبدو الوقائع الاجتماعية والموضوعات الاجتماعية كنتيجة لعملية تلقائية تمكن مقارنتها بالوقائع والموضوعات التي تكشفها علوم الطبيعة: باعتبارها النتائج الإحصائية للظواهر الأولية.

وهكذا يتضح أن الحتمية الاجتماعية هي غير الإنساني داخل نطاق الإنساني واستمرار الصراعات الطبيعية والوقائع البيولوجية في المجال الإنساني. إنها الإنسان الذي لم يتحقق بعد: الطبيعة في الإنسان.

الإنسان الشامل

بدأ الإنسان في الأصل كقطعة متواضعة من الطبيعة، بوصفه أضعف الكائنات البيولوجية كلها وأشدها عريًا. ولكن أضعف الكائنات يخوض المعركة ببسالة، فيصبح «ماهية» منفصلة عن الوجود الطبيعي، معرضًا للهجوم ولكنه قوي. وهذا الانفصال جوهري، فالإنسان لم يعد ولا يستطيع أن يكونْ الطبيعة، ولكنه لا يوجد إلا فيها وبواسطتها. وهذا التناقض يعاد إنتاجه ويصبح أكثر عمقًا أثناء العملية الفعلية التي يجب أن تؤدي إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة. فالإنسان نشاط خلاق وهو ينتج نفسه من خلال نشاطه، إنه ينتج نفسه ولكنه ليس ما أنتج. فنشاطه يخضع الطبيعة شيئًا فشيئًا، ولكن ما أسرع ما تتحول سيطرته ضده، وتتخذ سمات طبيعة خارجية تدفع به إلى الحتمية الاجتماعية التي تفرض عليه معاناة رهيبة. وليس الإنسان هو تلك الحتمية -ولكنه بدونها لا يغدو شيئًا. ففي المحل الأول لا

يوجد الإنساني إلا في غير الإنساني وبواسطته، فالإنساني لا يعتمد على الطبيعة فحسب بل هو أضعف عنصر حتى في المجتمع أيضًا، والإنسان يعارض الفظاظة البيولوجية التي يخضع لها بطريقة لا تقل فظاظة: بالقانون والأخلاق والفكر والغيبي.

وهكذا يصبح الإنسان ممزقًا بعمق. ولكنه بفضل هذا التمزق وحده يستطيع تشكيل نفسه، ولنبدأ بأن ذلك ليس إلا تناقضًا بينه وبين الطبيعة، وداخل نطاق ذلك التناقض يؤثر كل من الحدين في الآخر تبادليًا، وتنتقل خصائص كل حد إلى الآخر، وبعد كل حد للتناقض يعاود التناقض الظهور في شكل أكثر عمقًا ودرامية، لأن الوحدة التي تم الوصول إليها كانت أعلى وأكثر وعيًا. وحتى الآن فإن هذه الأنشطة التي تغلبت بالفعل على الأشكال الطبيعية للتناحر (الممارسة والفكر والروح التي تستتبع وحدة باطنة معينة وتسيطر على العالم الخارجي) لم تؤد إلا إلى جعل الأمر أكثر سوءًا بالنسبة إلى تمزقات الإنسان وصراعاته، وإلى جعل الإنسان يستشعرها بحدة أكبر.

ولا يزال يبدو أن الإنساني لا يوجد، وأنه ليس إلا أمرًا ظاهريًا أو عزاء، ولكن الإنسان موجود بالفعل، وهو يظهر بوضوح لنا بمجرد أن نأخذ في اعتبارنا النشاط الإنساني ككل، وبمجرد أن نكف عن رؤية كل موضوع، وكل حدث، وكل فرد، وفقًا لخصائصه الجزئية

العارضة. فنحن نجد في المحل الأول أن ماهية الإنسان إمكان مجرد، انقسام داخلي أو انفصال، ويبدو كما لو أن هذه الماهية ليس لها حتى الآن إلا وجود مثالي ميتافيزيقي، ولكن كل مشكلة يطرحها تناقض تدعو إلى حله، وتتحرك نحو ذلك الحل، وتحدد نشاطًا يستطيع تجاوزه، أي تطرح بذلك درجة جديدة من الواقعية الفعلية بالنسبة للماهية الإنسانية. وفي كل مرة يحل فيها تناقض يقترب الإنسان الحي أكثر من تلك الماهية، ويبدو الأمر كما لو أن تلك الماهية هي القوة الباطنة الدافعة للتاريخ، ولحركة الأمور الإنسانية ذات الطابع الدرامي. ويتجه الاكتشاف والخلق إلى التلاقي، فالإنساني هو في الوقت نفسه مخلوق (نتاج) ومكتشف.

وتعزل المثالية ذلك الجانب من الإنسان الذي يبزغ تدريجيًّا، وتعتبره «في ذاته»، خارج شروط وجوده، كما لو كان قد «فاز» مقدمًا بشكل أبدي. وبهذه الطريقة تجعل المثالية ميلاد الإنسان مفتقرًا إلى الدراما.

ولكن الإنسان يولد ويحقق ذاته داخل ما هو «آخر» بالنسبة إلى ذاته، داخل ما ينكر الإنسان وينكره الإنسان، وإن يكن وثيق الارتباط بالإنسان: أي داخل الطبيعة. فهو مندمج في الطبيعة ولكنه يكتسب تدريجيًّا السيطرة عليها، خالقًا لنفسه طبيعة إنسانية.

والاستخدام الشائع لهذا التعبير يحجب وراء ألفته الخادعة معناه الحقيقي فالطبيعة تصبح إنسانية، تصبح عالمًا حول الإنسان وداخله، أي تجربة منظمة، ويصبح الإنسان طبيعة، وجودًا عينيًّا أي قوة. لقد أضفى العمل الإنساني طابعًا إنسانيًّا على بيئة الإنسان الطبيعية، وأصبح للطبيعة وجود داخلي في الإنسان، وأصبحت قوة حياة عقلانية، وطاقة غريزية متحررة من حدود الغريزة الطبيعية والسلبية، فالطبيعة الإنسانية اتحاد وتبادل للوجود، وتجاوز للانفصال.

ويترتب على ذلك أن العمل أو الإنتاج الاقتصادي ليس غاية في ذاته، «فالنتيجة الجوهرية للإنتاج ... هي وجود الإنسان»[1].

فالطبيعة هي جسم الإنسان غير العضوي ... والإنسان يحيا على الطبيعة، ومعنى ذلك أن الطبيعة جسمه الذي يجب أن يظل مرتبط به، بواسطة عملية دائمة حتى لا يموت. والقول بأن حياة الإنسان الجسمية والروحية يجب أن تكون متصلة بالطبيعة ليس معناه إلا أن الطبيعة متصلة بنفسها لأن الإنسان جزء من الطبيعة ... ولكن في عملية خلق عالم الأشياء يؤكد الإنسان نفسه ككائن نوعي. إن هذا الإنتاج هو الحياة النشطة لنوعه، وبفضله تصبح الطبيعة كما لو كانت من صنع يده، وواقعه. لذلك فهدف العمل هو التموضع والحياة النوعية

(١) (المخطوطة ص ١٣٥).

للإنسان - بمقدار ما يضاعف الإنسان نفسه، لا بشكل عقلي كما في الوعي بل واقعيًّا، في الفعل، وبمقدار ما يتأمل نفسه في عالم خلقه هو[1]...

فالتاريخ الاجتماعي إذن هو تاريخ امتلاك الإنسان للطبيعة، ولطبيعته الخاصة. والعمل الاجتماعي والنشاط الاقتصادي هما وسيلتا هذا الامتلاك، وهما لحظتان جوهريتان من الماهية الإنسانية إذا ما أخضعا للسيطرة وتكاملا بواسطة هذه الماهية ولكنهما في ذاتهما ليسا تلك الماهية. وهنا يصبح لابد من تجاوز الإنسان الاقتصادي لكي يمكن إبراز حرية الإنسان الشامل: «ويمتلك الإنسان ماهيته متعددة الجوانب ... بوصفه إنسانًا شاملًا ... »[2].

وتنقسم الحركة الشاملة بواسطة الفعل والفكر. ولا يمكن لهذا الانفصال أن يكون مطلقًا، ولكن له واقعًا نسبيًّا يجد أسسه في صراع الإنسان ضد الطبيعة. فالحتمية الفيزيائية تعتمد على الإنسان وهو يعمل داخل الطبيعة إلى داخل الإنسان، وتحل الطبيعة الإنسانية هذه الصراعات، وتقيم وحدة أعلى وتتجاوز الحتميات بتنظيمها. والطبيعة الإنسانية كالطبيعة حينما تؤخذ في شمولها، تلقائية ولكنها تلقائية

---

(١) (المخطوطة ص ٨٨).

(٢) (المخطوطة ص ١١٨).

منظمة وعقلانية. والإنسان الشامل يحتوي على الطبيعة كلها فهو يضم داخله كل طاقات المادة والحياة، كل ماضي العالم ومستقبله ولكنه يحول الطبيعة إلى إرادة وحرية.

والمنتجات وقوى الإنتاج هي «الآخر» المقابل لهذا الإنسان الشامل، وقد يفقد الإنسان الشامل نفسه في هذا الآخر. لذلك يجب فهم استقلال القوى الاقتصادية -وهي قدر الإنسان الحديث- وإخضاعها للسيطرة. وبمجرد أن نحدد موضوعية العملية الاجتماعية تصبح في الطريق إلى أن يتم تجاوزها. فهي متحدة بنشاط الذات الإنسانية النشطة والموضوعية، وتمدها بمحتوى موضوعي جديد، إنها «تتحول إلى ذات» في تلك الذات الإنسانية ولكن ذلك لا يحدث إلا لكي يصبح من المستطاع أن يظهر نشاط إنساني أكثر موضوعية، يستطيع أن يتعامل مع نفسه بشكل أكثر فاعلية بوصفه موضوعًا لفعل، «وينتج» نفسه بشكل أكثر عقلانية، ويصبح من خلق نفسه خلقًا واعيًا.

ولقد كانت أشكال القدر المختلفة دائمًا هي هذا «الآخر» المقابل للإنسان. فالتاريخ أيضًا كان دراميًّا مأساويًّا بشكل غير قابل للإصلاح بمقدار ما كان من غير المستطاع تبرير أي قدر بالنسبة للذين يتحملونه، إلا بالمستقبل الإنساني الذي تقوم بإعداده كل أشكال القدر وتقوم بشله في الوقت نفسه. ولكن التاريخ لم يكن فوضى لا

معنى لها من الحكايات وأفعال العنف، فمثل هذا التصور للتاريخ ينكر التاريخ، الذي لا يستطيع أن يوجد كتاريخ إلا بفضل موضوعه الحي، وهو الإنسان الشامل الذي يشكل نفسه من خلال التاريخ.

حقًّا إن الإنسان لم يولد بعد، فهو لا يزال محاطًا بآلام المخاض، وهو بوصفه وحدة وحلًا للتناقض لا يكاد يزيد عن أن يكون إرهاصًا غامضًا، وحتى الآن فهو لا يوجد إلا داخل نقيضه ومن خلاله: وذلك النقيض هو غير الإنساني داخل الإنسان وما يزال ما هو إنساني مبعثرًا داخل الأنشطة المتعددة والأشكال المتخصصة للإنتاج التي ينقسم إليها كل من الواقع والوعي الوليد بالطبيعة الإنسانية، وحتى الآن فهو ليس واعيًا بنفسه إلا من خلال ما هو آخر بالنسبة إليه أي خلال الأيديولوجيات.

وبمجرد أن يصبح النشاط الخلاق متنوعًا يواصل الإنسان الاجتماعي اكتشاف نفسه في نتائج فعله، ولكن المنتجات المنوطة بالوعي تكف عن أن تكون مباشرة كما هو الحال بالنسبة إلى الإنسان البدائي أو الأطفال، بل تصبح اجتماعية ومجردة. ويظهر نوع جديد من المنتجات هو المنتجات الروحية. وابتداء من ذلك فصاعدًا يصبح هناك ثلاث درجات من الإنتاج الخارجي والجوهري مع ذلك: المنتجات المادية والموضوعات الاجتماعية التي تسمى كذلك بحق،

والمنتجات الروحية، ومن إحدى وجهات النظر فإن تلك الأخيرة موضوعات، فهي تقع خارج وعي أفراد الإنسان. وبمعنى آخر فهي تعتمد بشكل وثيق على النشاط في إطار اجتماعي معطى في لحظة معينة من التاريخ. وهذه الأيديولوجيات تعبر في الوقت نفسه عن النشاط الشامل للمجموعات الاجتماعية، وعن المستوى الذي بلغته قوتها العملية، وعن انقسام العالم والوعي إلى أنشطة مجزأة. إنها تعمل على تنكُّر العلاقات الحقيقية، فالنشاط الذي ينشد أن يكون واعيًا بنفسه فيها، يقتلع من ذاته ويحمل خارج ذاته إن صح القول. فالتمثلات الأيديولوجية تنقل الإنساني إلى مستوى الأشياء وإلى مستوى الجواهر الخارجية: الآلهة والأقدار والحقيقة الميتافيزيقية المطلقة. وتضع هذه الأشياء الروحية نفسها فوق الأشياء المادية التي لا تربطها بها علاقة واعية إلى الدرجة التي فيها على البشر أن يفقدوا كل وعي بنشاطهم الخلاق. وتحتوي موضوعية المنتجات الروحية على عنصر من الوهم، ولكن هذا الظاهر يتحول إلى واقع: فالبشر يعتقدون أن تمثلاتهم الاجتماعية لها أصل متعال وينظمون أنفسهم وفقًا لذلك، حينما يؤخذ هذا الاعتقاد ويستغل سياسيًا. وهكذا يصبح الانسلاب النظري انسلابًا عمليًا بتأثيره في الممارسة، وتبدو الأساطير والتمائم مزودة بقوة واقعية، وهي القوة التي يملكها البشر بالفعل وقد أضفيت على الأساطير والتمائم والتي ليست إلا قوتهم الخاصة وقد

تحولت ضدهم.

وبمعنى آخر فإن هذه المنتجات تحتوي على حقيقة، فهي تعبر عن الحياة الإنسانية العينية بنقلها إلى مستوى آخر. إنها تصبح عناصر من طرق في الحياة أو ثقافات كانت لها دائمًا شرعية جزئية، وبعضها (وخاصة الحياة والثقافة الإغريقية) قد يستطيع أن يندمج متكاملًا في العالم الحديث إذا نظم وأعيد تجديده. وبشكل عام فمثل هذه الطرق في الحياة نجمت عن تكرار أشد أفعال الحياة العملية تواضعًا وتراكمًا. ومهما يكن من شيء فالتاريخ يبدي في معظم المدنيات الكبرى تناقضًا محزنًا بين عظمة التبريرات الأيديولوجية والأغلفة والكلمات من ناحية وركود الأفعال اليومية من ناحية أخرى، وسيكون المستقبل وحده قادرًا على حل هذا الشكل من التناقض بين الوعي والواقع.

وللأيديولوجيات فاعليتها من زاوية أساسية لأن البشر يؤمنون بها، ولكن، شيئًا فشيئًا، ينسحب الوعي من أمثال هذه المنتجات، ويستعيد ذاته خلال التفكير وخلال تطور سيطرة واقعية على العالم. وقد تم تجاوز كل الأيديولوجيات في التاريخ بعد فترة تطول أو تقصر من «الوعي التعس». فقد تشكل الفكر والواقع الإنساني خلال الأيديولوجيات، ولكن لن يستطيعا أن يطرحا نفسيهما كأنشطة واقعية إلا بتجاوز الأيدولوجيات وتحررهما منها.

وحتى اليوم في زمن أصبحت فيه سيطرة الإنسان على الطبيعة كبيرة، فما يزال البشر الأحياء أكثر من أي وقت مضى ضحايا التمائم التي أقاموها بأنفسهم، ضحايا تلك الموجودات الغريبة المجردة والواقعية في الوقت نفسه المادية بشكل فظ ولكنها مكللة بالأيديولوجيات الجذابة والتي قد تكون ساحرة في بعض الأوقات. وهنا تبرز الحاجة إلى وعي جديد، عقلاني راسخ شديد الحذر، لكي يرفع الحجاب عن هذه التمائم، ولكي لا يجرف الدوار الفكري العقل. وتهدف المادية الجدلية إلى أن تكون التعبير عن هذا الوعي وأن تكون أداته.

وما يزال البشر الواقعيون لا يفهمون فهمًا كاملًا ماهيتهم وعظمتهم الحقيقية. ويوضح تحليل إنتاج الإنسان لنفسه أن كل التعريفات الفلسفية لماهية الإنسان تناظر لحظات من ذلك الإنتاج. ومصطلح «الإنتاج» جوهري لأنه يحتوي على المصطلحات الأخرى ويفسرها ولأنه يحتوي ويفترض مسبقًا في الإنسان الطبيعة والفعل والمعرفة. والإنتاج كلمة تفهم على الأغلب بشكل شديد التفاهة، لأنها تستخدم في أكثر معانيها محدودية، ولكنها تشير إلى عظمة الإنسان بكاملها، وصدقها لم يصبح بعد بديهيًّا لأنه حتى اليوم لا تنتج الحياة الإنسانية بوعي ولا تستوعب بالفهم إنتاجًا نفسه، فهي تتحرك داخل نطاق

التميمية (الفتيشية) كنمط للوجود والوعي.

إن الموضوع الذي ينتجه العمل يواجه الإنسان معارضًا ككائن غريب، كقوة مستقلة، وكما في الخرافة الغيبية يؤثر النشاط التلقائي للخيال وللمخ وللقلب الإنساني في الفرد بطريقة مستقلة عنه، كنشاط غريب إلهي أو شيطاني، وبذلك لا يصبح نشاط المنتج نشاطه التلقائي الخاص ... ولا يبدو له نشاطه الحيوي، حياة الإنسان المنتجة، إلا كوسيلة لكي تشبع حاجة: الحاجة الطبيعية إلى مواصلة البقاء ... ولا تبدو الحياة نفسها إلا كوسيلة ...»[1].

«وكل إنتاج هو امتلاك الطبيعة بواسطة الفرد، داخل نطاق شكل اجتماعي وبواسطته»[2]، وقولنا إن اليوم لا تزال ماهية الإنسان «منسلبة» يعني فوق أي شيء أن أشكال مجتمعنا لا تسمح بهذا الامتلاك للطبيعة بواسطة الفرد، فما ينبغي (بالمصطلح الأخلاقي) أن يكون «غاية في ذاته» لا يزال مجرد وسيلة: وهو نشاط الإنسان الخلاق وماهيته وفرديته.

والوضع الحالي غير قابل للتحمل لأن الواقع الإنساني أصبح أكثر إيغالًا في تفككه من أي وقت مضى، فيبدو اليوم كما لو أن

---

(١) انظر المخطوطة.

(٢) (نقد الاقتصاد السياسي الطبعة العاشرة الألمانية ص ١٨).

كل الأنواع الممكنة من الانقسام والتبعثر والتناقض قد التقيت معًا وتجمعت لتسبب للإنسان تعاسة هائلة. وتتعرض واقعية الإنساني الخطر، وتصبح أكثر لبسًا واختلاطًا في أذهاننا، كما تصبح مهددة في وجودها العيني.

لقد جاء وقت «أصبح فيه كل شيء اعتبره الناس غير قابل للانتزاع منهم موضوعًا للتبادل أو المقايضة ويمكن انتزاعه». فالفضيلة والضمير، والحب والعلم، التي كانت حتى الآن إطارًا للتواصل الإنساني والتي يتم إغداقها بكرم، كهدية، أخضعت الآن للتجارة. «هذا هو عصر الفساد العام، عصر الارتشاء الشامل»[١] وأصبحت الحاجة إلى النقود هي الحاجة الوحيدة الحقيقية «التي يولدها الاقتصاد السياسي»: كانت النتيجة أن «كمية النقود تصبح أكثر فأكثر الكيف الجوهري الوحيد للإنسان». ويؤدي هذا الانسلاب -وأحيانًا داخل الأفراد أنفسهم- إلى أشكال من الجشع مهذبة واصطناعية في الوقت نفسه، وإلى تبسيط بهيمي لحاجاتهم. ويهبط الإنسان إلى مستوى أدنى من الحيوان ينكمش في عزلته. وفي بعض الأحيان يذهب بعيدًا إلى درجة أن يفقد حتى الرغبة في الاتصال الحقيقي بأقرانه. وتصبح الحياة بكاملها بالنسبة إليه قوة غريبة يشعر بها «تنزلق من خلال أصابعه».

---

(١) راجع «فقر الفلسفة».

فالماهية الاجتماعية غير إنسانية، إنها النقود بكل بساطة. وهي بذلك على وجه الدقة ماهية اقتصادية: «إن وسائل معيشتي تمت إلى شخص آخر، وأي شيء يصبح موضوعًا لرغبتي هو ملك لا سبيل لي إليه لشخص آخر، وكل شيء يصبح شيئًا آخر ينير نفسه، وحتى نشاطي هو شيء آخر. وفي النهاية -وهذا يصدق أيضًا على الرأسمالي- تسيطر قوة غير إنسانية على الكل»[1]، وغير الإنساني هنا هو على وجه الدقة تلك السيطرة الفائقة للاقتصادي: فماهية الإنسان قد أسلمت إلى شيء، إلى النقود إلى التميمة (قلب القيم، وهو أحد الأعراض المميزة تمامًا للوقت الحاضر، أن يتهم ماركس «بالاقتصادية المطلقة» بينما كان الهدف الأساسي لفلسفته هو تجاوز الإنسان الاقتصادي).

إن الرأسمالي كفرد هو إنسان «محروم» من كل شيء باستثناء النقود. ولكن اللا رأسمالي يعاني من حرمان أشد فظاظة، فمحتواه الاجتماعي وجوهره الحيوي يصبحان خارجين بالنسبة إلى الفرد. فالنقود تنقصه وهي المعنى الوحيد لحياة اجتماعية ترتكز على الربح. ولا يمكن التفكير في الإنسان الإنساني خارج الجماعة، فكل الهياكل الاجتماعية قد حددت وحدة معينة. ومهما يكن من شيء فحينما تمزق الصراعات الداخلية جماعة، سواء أكانت الصراعات كامنة أو

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦.

متحققة، تكف الجماعة عن أن تكون جماعة حقيقية. فيتحول الإنسان إلى حيوان بالنسبة إلى الإنسان وينسلب ما هو إنساني كما تنسلب الجماعة الإنسانية.

ويجد الانسلاب الحاضر متعدد الأشكال للإنسان والجماعة أسسه في الوضع غير الإنساني لبعض المجموعات الاجتماعية، وأكثرها أهمية في البروليتاريا الحديثة. فهذه المجموعة الاجتماعية مستبعدة من الجماعة أو هي متقبلة فيها ظاهريًّا أو لفظيًّا فحسب حتى يمكن استغلالها سياسيًّا. وهي لا تشارك الجماعة سواء شروطها المادية أو الروحية، وحينما تهم بفعل ذلك يقول أعداؤها أنها تهدم الجماعة.

وليست البروليتاريا، في هيكل اجتماعي مرتكز على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج الرئيسية، إلا أداة بين كثير من الأدوات، «زائدة ملحقة بالآلة»[1]. فالعامل الحديث مضطر إلى بيع قوة عمله، وهو يصبح سلعة أي شيئًا بين أشياء أخرى، فالعمل قوة خارجية «إنه يمارس على الفرد كما يمارس على شيء»[2].

وقد كتب ماركس عام ١٨٤٤م أن العامل كلما زاد إنتاج عمله،

---

(١) بيان ١٨٤٨.

(٢) (رأس المال الجزء الثالث ص ٦٠).

أصبح العالم الغريب من الأشياء الذي يخلقه في مواجهته أكثر قوة، وأصبح عالمه الداخلي أشد فقرًا ... فعمل للعامل خارجي بالنسبة إلى العامل، وهو لا يؤكد نفسه في عمله بل ينفي نفسه ويشعر بالتعاسة ... وهو لا يشعر بنفسه إلا خارج عمله، لذلك فليس عمله إشباعًا لحاجة بل ليس إلا وسيلة لإشباع حاجات مستقلة عنه، لذلك فنشاط العامل ليس نشاطه الذاتي. إنه ينتمي إلى آخر إنه فقدان نفسه. ونتيجة لذلك فالرجل الذي يعمل لا يعود يشعر بالحرية إلا في وظائفه الحيوانية: الأكل والشرب والتناسل. ولا يعود يشعر بنفسه إلا كحيوان في وظائفه الإنسانية. وصحيح أن الأكل والشرب والتناسل هي أيضًا وظائف إنسانية حقيقية، ولكنها تصبح حيوانية في التجريد الذي يفصلها عن دوائر النشاط الأخرى ويحولها إلى غايات ... وهذه العلاقة هي علاقة العامل بنشاطه بمقدار ما هو غريب عنه[١].

وهكذا فالمنتجون (كأفراد أو كمجموعة) منفصلون عن السلع التي خلقوها ومحرومون منها، فالمنتجون ككل لا يتسلمون المنتجات المادية ككل لكي يستهلكونها. والنتيجة الاقتصادية لذلك هي فائض الإنتاج النسبي الذي يحول الوفرة التي هي ممكنة اليوم، إلى حرمان وإلى أزمة وإلى صراعات سياسية واقتصادية.

---

(١) (المخطوطة ص ٨٥ وما يليها).

ومن الواضح أن حياة الجماعة الإنسانية منقسمة، كما أن النشاط الخلاق يصبح وسيلة للفرد الذي ينفصل بذلك عن الجماعة. وليست الجماعة على وجه الخصوص إلا وسيلة في أيدي الأفراد الذين يمتلكون وسائل الإنتاج.

وبهذه الطريقة يمتد الانسلاب ليشمل الحياة بكاملها ولا يستطيع الفرد أن يتخلص منه، فكلما حاول أن يحرر نفسه عزل نفسه داخل نفسه، وليس ذلك إلا شكلًا حادًّا من أشكال الانسلاب. فالماهية الإنسانية تنشأ عن مجمل العملية الاجتماعية، ولا يستطيع الفرد أن يصل إليها إلا إذا كانت له علاقة عقلانية متسقة بالجماعة، فلا يجب أن يفصل نفسه عن الجماعة، أو يفقد نفسه فيها. ومهما يكن من شيء ففي مجتمعنا حيث تبدو العلاقات مقلوبة، قد يعتقد الفرد أنه يحقق ذاته بعزل نفسه، وفي تلك الحالة يظل حرمانه أكثر عمقًا، وينعزل عن قاعدته أي عن جذوره الاجتماعية. ولا يستطيع أن يدرك نفسه إلا بوصفه تجريدًا نظريًا (بوصفه روحًا أو حياة داخلية أو مثلًا أعلى) أو بوصفه كائنًا بيولوجيًّا (جسدًا أو طاقة حيوية جنسية). وهو بذلك ينمي تفكك الجماعة ويتجه من جديد داخل نفسه في شكل أكثر صرامة. ويصبح التناقض داخله متعدد الأشكال: بين اللا وعي والوعي، بين الطبيعي والإنساني، بين الاجتماعي والفردي بين الغريزة والنزعة

العقلية، بين المحتوى والشكل - بين التطبيق والنظرية.

والبروليتاريا هي العنصر العيني في هذا المجتمع هي جانبه العملي، فمن خلال عملها تصبح في صلة دائمة بمادية الأشياء ومقاومتها، بتناقضات الوجود المعطي. وقد أخذت المادية الجدلية شكلها كتعبير عن البروليتاريا على الرغم من أنها تتجاوز حدود الوضع البروليتاري وذلك بأن تصبح واعية بتلك الحدود على وجه الدقة، باسم الثقافة الفلسفية والعلم الاقتصادي وكل آمال المجددين الاجتماعيين. فالبروليتاريا تمتلك إذن عناصر جوهرية معينة من الإنساني. ومن الناحية الأخرى تمتلك البرجوازية عناصر معينة أخرى مساوية في جوهريتها: النزعة العقلية والثقافة، وهذه العناصر تغدو مجردة وشكلية لأنها أصبحت منفصلة عن الأولى وبذلك حل محل الجماعة الإنسانية ممارسة محجبة للعنف إلى هذه الدرجة أو تلك يمارس على جانب جوهري من الإنسان - بالتبعثر اللا متناهي المتجسد في الفردية والمنافسة بين أفراد متصارعين. وهذا التبعثر يظهر نفسه حتى داخل نطاق الفردية نفسها، كما أصبح العنصر العيني العملي أو الطبيعي منفصلًا عن العنصر العقلي أو الثقافي. وتخضع النزعة العقلية المحتوى العيني لسيطرتها بالعنف، وتمارس القوى الروحية وظائفها بشكل مجرد بعد أن حرمت من المحتوى. وأصبح

الفرد المثقف «الإنسان النظري» الذي وصفه نيتشه.

وليس أمام التفكك المادي والروحي لمجتمعنا إلا أن يزداد سوءًا، فقد دخل بالضرورة إلى فترة تدهوره (كما يؤكد التحليل الاقتصادي النوعي). ولكي نضع نهاية لهذا الوضع يجب أن نتجاوز الهيكل الاجتماعي الذي يجعل طبقة تابعة لأخرى، ويخضع عنصرًا عميقًا من الواقع الإنساني لعنصر آخر، لأن هذه العناصر الإنسانية تمتلكها مجموعات متصارعة. لقد أصبح واجبًا علينا أن نتخطى تنظيمًا اقتصاديًّا ليست البروليتاريا فيه إلا أداة للإنتاج، وهو تبعًا لذلك يحط من شأن واقع الإنتاج. وعلى وجه الخصوص يجب علينا لكي نحل هذا التضاد بين الفردي والاجتماعي، ولكي نكتشف الصلة والوحدة بين عناصر المحتوى، أن نكون واعين بشكل كامل بالممارسة، ولكن نتيجة لأن حدود وعينا نفسها لها أساس في ممارسة معينة (ممارسة هيكلنا الاقتصادي والاجتماعي)، إذن يجب تخطي ذلك حتى نستطيع أن نخلق ممارسة جديدة، ممارسة متسقة مخططة.

وفي الواقع قد نكون قريبين من تحقيق الماهية الإنسانية وسط ذلك التبعثر والتناقض اللذين بلغا الحد الأقصى، ووسط محنتنا المادية والروحية. وستصل تلك الماهية الإنسانية إلى وحدة أكثر ثراء لأنها انسلبت في مثل هذا التعدد، فلقد أصبحت التناقضات شديدة

العمق بحيث تجعل من الوحدة متطلبًا واجبًا.

وبهذه الطريقة تصبح التصورات المثالية متجسدة بدقة في الإنسانية المادية: ما هو في ذاته وما هو من أجل ذاته، البذرة والتحقق، الانسلاب والتجاوز، الموضوع والذات، الماهية والوجود. من الممكن حينما نبدأ بتحليل الممارسة أن نوضح كيف تنشأ لحظات النشاط، كما تنشأ مقولات الفكر والفعل، والمجالات المختلفة للمعرفة. ويسيطر التصور الجدلي للانسلاب على هذا الوصف للإنسان، كما يلخصه في صيرورته، وهو يأخذ في حسابه كلًّا من الدراما الحاضرة والدراما التاريخية للإنساني، ويقدم الدلالة النهائية للممارسة. بل إن تحليل الممارسة يضفي طابعًا إيجابيًّا على هذا التصور.

ومن ثم فالإنسان الشامل هو في الوقت نفسه ذات الصيرورة وموضوعها، إنه الذات الحية التي تدخل في تضاد مع الموضوع وتتخطى ذلك التضاد. إنه الذات التي تنقسم إلى أنشطة جزئية، وإلى تحديدات مبعثرة والتي تتخطى تلك البعثرة، إنه ذات الفعل كما أنه موضوعه النهائي، منتجه (بالفتح) حتى إذا بدا أن الفعل ينتج موضوعات خارجية، فالإنسان الشامل هو الذات - الموضوع الحي، الذي تمزق من قبل إربًا وتفكك وأوثق بالضرورة والتجريد، ولكنه يسير إلى الحرية عبر ذلك التمزق، فيصبح طبيعة ولكنه حر، يصبح

كلية بالطبيعة ولكن ذلك يحدث بإخضاعه للطبيعة، فالإنسان الشامل هو إنسان تحرر من الانسلاب.

ولا تستطيع فلسفة عملية ومادية أن تسمح لنفسها بتقديم مثل أعلى متعال، فمثلها الأعلى يجب أن يكون وظيفة للواقع، أي يجب أن تضرب جذوره في ذلك الواقع، وأن يكون موجودًا في ذلك الواقع من قبل كإمكان، والإنسان الشامل كمثل أعلى يلبي ذلك المطلب، وبالإضافة إلى ذلك فواقعية ما هو ممكن إنسانيًّا قابلة للتحديد العلمي بالدراسة الاقتصادية والاجتماعية النوعية.

وسينتهي الانسلاب الإنساني «بعودة الإنسان إلى نفسه» أي بوحدة كل عناصر الإنساني. وتتطابق هذه النزعة «الطبيعية المكتملة» مع النزعة الإنسانية، إنها ستخلق الإنسان الإنساني بالاحتفاظ بالمحتوى الكامل لتطوره. «وهذه هي النهاية الحقيقية للنزاع بين الوجود والماهية، بين التموضع وتأكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع. إنها تحل لغز التاريخ وتعرف أنها تحله»[١].

وهذا التنظيم للجماعة الإنسانية لن يضع نهاية للتاريخ بل على الأصح «لما قبل - التاريخ» الإنسان، «لتاريخه الطبيعي»، قبل أن يتمايز تمايزًا كاملًا عن الحيوانات. إنه سيفتتح عصر الإنسانية

(١) (أرشيف ماركس - إنجلز ٣).

الحقيقية، حيث يسيطر الإنسان على مصيره ويحاول آخر الأمر أن يحل المشكلات الإنسانية النوعية: مشكلات السعادة والمعرفة والحب والموت. فسيكون الإنسان قد تحرر من الأوضاع التي جعلت هذه المشكلات غير قابلة للحل. فعلى سبيل المثال إن عدم التساوي البيولوجي بين الأفراد واقعة لا سبيل إلى نكرانها ولكن من البشع استخدام هذا الواقعة أو زيادة حدتها للكسب من ورائها، ولكن مثل هذه في مجتمع إنساني يمكن أن تطرح وتستقصى بهدف حلها عمليًّا. ولن تلغي المساواة الاجتماعية العينية أشكال عدم المساواة الطبيعية ولكنها على العكس ستظهرها بإعطاء المواهب الفردية فرصة تحقيق ذاتها. وبعد ذلك يجب أن تنتقل الحرب إلى العنصر البيولوجي لإخضاعه للسيطرة، ولكي نكتشف الضرورات النابعة من الوراثة والحتمية الجغرافية أو السلالية ... إلخ، ونقهرها.

وبهذا التحديد يصبح للنزعة الإنسانية جانبها الكمي: فهي مرتكزة على تطور قوى الإنتاج. ولكن لها أيضًا جانبها الكيفي، فلكل جماعة إنسانية كيف أو أسلوب، فالجماعات الإنسانية والأساليب موجودة بالفعل: كأمم وثقافات وتقاليد، والنزعة الإنسانية الشاملة لا تهدف إلى تدمير هذه الجماعات بل على العكس تهدف إلى تحريرها من حدودها وإلى إثرائها حتى تتجه إلى كلية عينية دون أن تفقد شيئًا من

واقعيتها. فالحركة الشاملة يجب متابعتها بتطوير محتوى الحاضر واستيعابه.

وبالنسبة إلى هذه النزعة الإنسانية فليس نموذجها الأسمى هو المجتمع بل الإنسان الشامل. والإنسان الشامل هو فرد حر في الجماعة الحرة. إنه فردية ازدهرت وتحولت إلى تنوع بلا حدود للفرديات الممكنة.

ولكن ذلك ليس النتيجة «الحتمية» لما قبل التاريخ الإنساني، فلا يمكن تحقيقه عن طريق الجبرية الاقتصادية ولا عن طريق أي غائية غامضة للتاريخ ولا بمرسوم من «المجتمع». فالأفراد الأحياء الذين يسلكون باسم كل ذلك قد يتعرضون للهزيمة. وقد تدخل الإنسانية مرحلة من الاختلاط والفوضى. ولكن الحل يبرز داخل نطاق الحركة الشاملة، إنه يعطي اتجاهًا لتطلعنا إلى المستقبل، لأنشطتنا ولوعينا دون أن يلغي شيئًا منها، فكيف يمكن إنهاء الآلية الاقتصادية والاجتماعية بطريقة آلية؟

وقد تضمن الفن دائمًا توترًا وسعيًا إلى موقف شامل. ففي الموسيقى يميل عنصر جزئي من وعينا الحسي وهو الصوت إلى أن يصبح مساويًا في نطاقه لمحتوى الوعي: كإيقاع وحركة وانفعال ونزعة شبقية أو روحية: وينطبق ذلك على التصوير فيما يتعلق بالعنصر

البصري. ويظل فن العصور المندثرة الذي لم يعد للهيكل الاجتماعي الذي صدر عنه أي دلالة عملية بالنسبة إلينا، ذا قيمة لا تقبل الاستبدال، كما نستطيع أن نعثر في أشد أنواع الشعر إيغالًا في الصوفية على إحساس غامض بهذا الموقف الشامل، الذي كان يطلق عليه اسم الإلهي أو ما يتجاوز البشري، والذي أسقط دائمًا خارج الإنسان باسم مشاعر كونية ممتلئة بالحماسة والغموض. وحتى اليوم فإن الطموح إلى الوحدة الكونية قد وجد تعبيره -دائمًا على وجه التقريب- في الانسلاب. فقد كان الإنسان يأمل أن يلقى وحدة ومصالحة مع نفسه، أن يلقى سكينة النفس وخلاصها في بعض المعتقدات الخارجية. ودار البحث عن وحدة الإنسان مع الجماعة في الطقوس أو الواجبات الأخلاقية. وبدا أن وحدة الإنسان مع الكون قد تحققت في لحظات معينة من المناجاة الحافلة بالوجد حيث يخرج الوعي من نفسه، وهي لحظات لا تصبح كثافتها ممكنة إلا بثمن باهظ من ممارسة متصلة للزهد. ومثل هذه التحليقات لم تقدم حلًّا حقيقيًّا، فبمجرد أن تمر لحظة التحول أو المناجاة أو الوجد يعود الإنسان إلى تعاسته وقد تعمق تمزقه وازداد يأسه عن ذي قبل: فقد كان وجوده خارج الإنساني، ويبقى الفن بين كل هذه المطامح محتفظًا بأكبر قيمة بالنسبة إلينا.

وتوسع فكرة الإنسان الشامل من نطاق هذه المطامح، وتنطلق

بها إلى مستوى إيجابي فعال، فهي تحتوي داخل نطاقها على أرفع قيم الماضي وخاصة الفن بوصفه شكلًا منتجًا من العمل متحررًا من خصائص الانسلاب، وبوصفه وحدة من الناتج والمنتج (بالكسر)، من الفردي والاجتماعي من الوجود الطبيعي والوجود الإنساني.

وهذا المثل الأعلى الرفيع يمد الصيرورة بمعنى لأنه متضمن في الصيرورة نفسها. فالإنسان الشامل هو الفكرة، تلك الفكرة التي تختزلها المثالية بشكل وحيد الجانب إلى النشاط النظري، والتي تعتبرها خارج الحياة، جاهزة في المطلق.

وفي النهاية سيصبح الموقف الشامل رفيع التفرد كما سيصبح مطابقًا في نطاقه لقوة الحياة رفيعة العقلانية والتلقائية معًا. ولكنه سيصبح حضورًا فريدًا لانغماسه في إيقاعات الطبيعة.

ولكن أرفع وعي وأعمقه إنسانية وأشمله ليس أمامه إلا أن يزيد من حدة أول التناقضات وأعمقها: ذلك التناقض بين الوجود والعدم أو بين الحياة والموت. ولا شك في أن الإنسان لن يكون قادرًا أبدًا على أن يقهر الموت بشكل نهائي، ولا على أن يمتلك وجوده دون خشية من فقده. ولكن الإنسان يصارع ضد الموت، والإنسان الإنساني هو الذي يقبل التحدي. وقوة العدم غير القابلة للاستيعاب لا تأتيه من أمامه فحسب، لأن للموت شركاء وسط البشر، والإنسان الإنساني

يرفض كل تواطؤ مع الموت ولكنه يهب نفسه بذلك للصراع ضد شركاء الموت المتواطئين معه.

ويحمل الفرد القابل للفناء داخل الأنا ما هو أكبر من ذاته، إنه يحمل الإنسان والروح والوجود. وينشد الإنسان الإنساني أن يقوم بنقل هذا الوجود إلى الأجيال المقبلة أن يعمل على استدامته، وأن يجعله أكثر اتساعًا وعمقًا، وأن يشارك في الوجود إلى أقصى درجة. وبهذه الطريقة يجالد الموت في نفسه.

وهكذا يجب على «الإنسان النظري» أن يهب نفسه لاستعادة واقع إنساني هائل وتوضيحه وتجاوزه. يجب أن يفتح أبواب الأنا المجرد النظري الصوري للعالم. فالفلسفة الجديدة تعتمد على موقف واقعي وعلى متطلب، لا على مصادرة أو بديل مجرد أو قيمة اختيرت اعتباطًا أو خيال. ومهمتها هي أن تجعل الروابط المضمرة بين كل عناصر وجوانب محتوى الوعي الإنساني والوجود الإنساني أكثر فاعلية. وفي هذا المطلب يكون المعيار الوحيد معيارًا عمليًّا: وهو محو كل ما يعوق الحركة، كل ما يفصل ويفكك، كل ما يعترض التجاوز.

نحو المحتوى الشامل

يستطيع الفكر الفلسفي والفعل الفلسفي اللذان لا يقنعان بموقف صوري خالص أو بوعي نظري صرف، أن يهدفا إلى تجنب الفجوة بين الشكل والمحتوى بالإحاطة المباشرة بمحتوى عيني محدد. ولكن إذا انحصرت الحركة التي تمسك بمحتوى جزئي في عنصر واحد من الواقعي، فإنها ستحوله بالضرورة إلى مطلق، وتجعل منه شكلًا تميميًّا (فتيشيًّا). فعلى سبيل المثال، قد نمسك بالواقع النفسي للفرد، أو بالجماعة القومية، أو بالواقع الروحي للإنسان أو بالمطلب الإنساني الهادف إلى الوحدة والواقعية، كأمثلة للمحتوى. ولكن كل «لحظة» من لحظات الواقعي هذه، بمجرد أن تعزل وتتحول إلى أقنوم، تصبح نافية للحظات أخرى ثم تصبح نافية لنفسها. فالمحتوى إذا صار محاطًا بالحدود وتحول إلى شكل، أصبح خانقًا ومدمرًا لواقعيته نفسها. ومن ثم تصبح القومية عدوة لأشكال الواقع القومي، وتسمح

الليبرالية للحرية بالهلاك، وتصبح الروحية خصمًا للروح الحية، والفردية خصمًا للفرد العيني، بينما تعارض «النزعة الشمولية» التحقق الشامل للإنسان.

ومن الناحية الفلسفية، فإن الانطلاق بهذه الطريقة يحول صدقًا جزئيًا إلى خطأ وذلك يحدث على وجه الدقة بطرحه كمطلق. إن ذلك يخلق «ما بعد الأشياء». فالعنصرية هي ما بعد البيولوجي. والنظرية القومية هي ما بعد التاريخ أو ما يعد علم الاجتماع. ومثل هذه الطريقة تتضمن كل مخاطر الميتافيزيقا.

فإن رفض جزء من المحتوى يكرس بعثرة عناصر الواقعي ويزيد من تفاقمها. وتلك الطريقة تتجاهل إسهام المجالات الأخرى، وتبدو بذلك كطريقة (ينتهجها باحث ضيق التخصص أو حزبي الأفق). وهي تعبر عن رد فعل دفاعي للفرد أو لمجموعته، أكثر مما تعبر عن وعي ينشد حل المشكلات.

ولا يبقى أمام العقل الذي يهدف إلى حل هذه المشكلات إلا طريق واحد مفتوح: هو السعي من أجل استيعاب المحتوى الشامل، وهذا السعي هو الذي سيحدد الحياة الفلسفية.

المحتويات

المادية الجدلية

يبدأ هنري لوفيفر كتابه "المادية الجدلية" بمقولة الفيلسوف العظيم هيجل في مؤلفه "ظاهريات الروح":

"ليست حياة الروح هي تلك الحياة التي تفزع في مواجهة الموت وتنأى بنفسها بعيدة عن كل فساد، ولكنها الحياة التي تتحمل حضور الموت داخل نطاقها، وتحتفظ بنفسها حية داخل نطاق الموت"

كان هنري لوفيفر فيلسوفا وعالم اجتماع فرنسي. درس الفلسفة كطالب في جامعة السوربون وتخرج منها في عام 1920. انضم في عام 1924 إلى مجموعة من الفلاسفة الذي كان هدفهم إحداث ثورة فلسفية، وهذا جعل لوفيفر أيضا على علاقة بالحركتين السريالية والدادائية قبل أن ينتمي للحزب الشيوعي الفرنسي.

بعد أن انضم هنري لوفيفر في عام 1928 إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، أصبح أحد أهم المفكرين الماركسيين خلال الربع الثاني من القرن العشرين ومن قبل انضمامه إلى المقاومة الفرنسية ضد النازي خلال الحرب العالمية الثانية واحتلال النازيين لفرنسا.

كان هنري لوفيفر غزير الإنتاج ويعد هذا الكتاب "المادية الجدلية" من أهم كتبه على الإطلاق، متضمنا نقد الجدل الهيجلي والمادية التاريخية والمادية الجدلية كما يناقش إنتاج الإنسان عبر الحتمية الفيزيائية والحتمية الاجتماعية وغيرها حتى يصل إلى الإنسان الشامل.


ISBN 978-977-765-129-5



